

عَلَّمَ الدَّوْلَةَ

بِقِلْمِهِ

أَحْمَدُ وَفِيْق

الْجِنْدُ الْأَكْبَرُ

فِي أُصُولِ الدَّوْلَةِ وَتَطَوُّرَاتِ فِكْرِنَهَا

الطبعة الأولى

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف

الثمان ثلاثون قرشا صاغا

١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م

مطبعة النهضة شارع عبد العزيز بمصر

فلف مرافندي

عَلَّمَ الدَّوْلَةَ

بِقِلْمِهِ

أَحْمَدُ وَفِيقُ

الْبَيْعُ الْإِسْلَامِيُّ

فِي أَصُولِ الدَّوْلَةِ وَنُظُورَاتِ فِكْرِنَهَا

الطبعة الأولى

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف

اثمن ثلاثون قرشا صاغا

١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م

مطبعة النهضة شارع عبد الباقى بمصر

فلف مرافندى

عَلَّمَ الدَّوْلَةَ

بِقِلْمِهِ

أَحْمَدُ وَفِيقُ

الْبَيْعُ الْأَوَّلِيُّ

فِي أَصُولِ الدَّوْلَةِ وَتَطَوُّرَاتِ فِكْرَتِهَا

الطبعة الأولى

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف

التمن ثلاثون قرشا صاغا

١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م

مطبعة النهضة شارع عبد الباقى بمصر

مؤلف: عمر افندي

تمت الطباعة في مصر يوم ١٠/١٠/٣٥

١٠/١٠/٣٥

تصدير

بقلم أخينا الاستاذ الجليل

حضرة صاحب العزة عبد الرحمن الرافعي بك نائب المنصورة سابقا

هذا كتاب (علم الدولة) وضعه الاستاذ أحمد وفيق وقضى في تأليفه سنين عديدة يبحث ويدرس . ويفكر ويدون . ويبذل الجهود الشاقة المتواصلة لآخراجه للناس . فجاء بحق فتحا جديدا في عالم التأليف

علم الدولة هو العلم الذي يبحث في عناصر نظرية الدولة وتكوينها . وهو ما يسمى بالفرنسية science de L'Etat . ويتفرع الى قسمين . علم خاص وعلم عام فعلم الدولة الخاص هو ما يتعلق بدولة معينة ويتناول دراسة حياتها في مختلف نظمها . وعلم الدولة العام هو ما يتناول الفكرة العامة عن نظرية الدولة وتكوينها

وأخراج كتاب في (علم الدولة) باللغة العربية من أشق ما يضطلع به الكتاب والمؤلفون . لانه فضلا عن أن التأليف فيه يحتاج الى زمن طويل فهو علم مشتت في مراجع عديدة . وهو باعتباره قائما بذاته له في فرنسا مؤلفات محدودة . أما في غيرها فكتبه نادرة . وهو باعتباره علما عاما يتفرع عنه أو يتصل به القانون السياسي droit politique . والقانون الدستوري والقانون العام droit public والقانون الخاص droit privé . وعلم السياسة science politique . والقانون الدولي . والاقتصاد السياسي . وعلم الاجتماع . فمؤلفاته كثيرة بعيدة الغور متشعبة المناحي . من أجل ذلك كانت صعوبة التأليف . وكانت الحاجة الى زمن طويل كالذي قضاه الاستاذ وفيق في وضع كتابه وأشار اليه في مقدمته . ولذلك ايضا لم يكن كتاب (علم الدولة) من الكتب الجديدة بالثناء العادي على ما بذله مؤلفه من الجهود في حبل آخراجه للشرق والناطقين بالضاد . وانما هو جدير بان تقرر عنه

الواقعة . فان تقرير حقيقة الواقع فى صدهه أبلغ تقدير له وأصدق اعتراف بجميله .
لقد اطلعت على كتاب الاستاذ وفيق فى وقت أرى فيه العالم يكاد يتطور
يوميا حتى أصبحت الانسانية فى حاجة دائمة الى دراسة مستمرة تتناول علاقة ما بين
الافراد والدول . ولما كان الاخرى بالشرق الناهض أن يدرس تطورات هذه
العلاقات فى الدول التى سبقته فى النهوض حتى يفقه سر عظمتها ورفعتها ومدنيتها
فانى أرى الاستاذ وفيق قد أصاب كل الاصابة باخراج هذا الكتاب ليسد فراغا
لم يسبقه مصرى ولا شرقى الى سده من قبل

ان دول الشرق فى أزمة . ولكن هذه الازمة قد أصابت الغرب من قبل .
ولقد كانت علمتها فساد النظم العامة : وهذا ما يزيد فى قيمة كتاب (علم الدولة)
الذى درس جميع النظم على مجرى التاريخ مرحلة مرحلة . وشرح فكرتها فلسفيا
 واجتماعيا وسياسيا وقانونيا . وأبان ظاهر فسادها وباطنه . وشرح العلاج الذى اتبع
 فى الشفاء من مختلف الامراض العامة .

على أن المؤلف المحقق لم يقتصر على ذلك . بل كشف عن عناصر نظرية الدولة
وعنى عناية خاصة بدراسة عنصرى التاريخ والاقتصاد . وتمشى فى بحثه مع اتجاه
رجال الاقتصاد الذين قرروا أن فكرة الدولة أصبحت اقتصادية أكثر مما هى
قانونية وبرزت فكرتهم هذه عقب الحرب العالمية العظمى . على أن الاستاذ وفيق
قد أظهر التطور الذى تتجه اليه هذه الفكرة وكشف عن عنصر أقوى من الاقتصاد
وهو عنصر الاخلاق واستدل بما يراه الاقتصاديون أنفسهم من أن ثمة عنصرا آخر
وهو الجمال الخلقى لا بد أن يحل محل العنصر الاقتصادى وشرح الاستاذ وفيق هذا
الاتجاه شرحا وافيا عند الكلام عن عمل الطبيعة فى تكوين الدولة . وأظهر للملأ
وفاق أحدث النظريات ان الخلق هو حقا قوام القانون والاقتصاد السياسى اذا كان
الغرض منها سعادة المجتمع الانسانى

توافر الاستاذ وفيق على دراسة موضوعه من هذه الناحية العصرية وتناولها فى

مواطن عدة . وبخاصة في تكوينها خلال القرون الوسطى وفي تحديد الحريات الدستورية . وظهور مبدأ الفردية Individualisme فجارى بذلك أحدث الكتب العصرية . وانك لترى معى مقدرة الاستاذ وفيق في الاستظهار باحدث آراء العلماء في هذا الصدد . ويعجبني أخذه برأى العلامة الالماني هنرى دهمان Henri de Man في كتابه (ماوراء الاشتراكية) Au delà du marxisme الذى ظهر سنة ١٩٢٦ وترجمه الى الفرنسية المسيو اندرى فيليب André Philip سنة ١٩٢٧ ونوهت مقدمته « بوجود تحويل نضال الطبقات من الميدان الاقتصادى الى الميدان الاخلاقى » وجاء فيها « ويلوح ان الحزب الاشتراكى قد بدأ يوقن بضرورة ازدهار الاخلاق وانهاش القيم الفكرية والكفايات الروحية » (هنرى دهمان وازمة النظرية الاشتراكية ص ٤٩)

لم يقف المؤلف في صدد البحث في تطور فكرة الدولة عند حد الكلام عن أصول الدولة التى جمعها الاستاذ وفيق في الطبيعة . والعائلة . والعقد الاجتماعى . والقوة الاكراهية . وأرادة الانسان . بل جاء لنا بتفاصيل وافية عن صور الدولة وحكومتها فى الايام الاولى لمدنيات الهند وفارس والصين ومصر واليهود والمدينة اليونانية والامبراطورية الرومانية والمسيحية والفارات الهمجية وعهود الاقطاع Féodalité والاحياء Renaissance والاضلاح Reforme والثورة . والنظام الملكى بانواعه الى الجمهورية العصرية الديمقراطية ليبين لنا حقيقة الرقى والتراجع اللذين تعاقبا على هذه النظم وأسبابها الفلسفية والاجتماعية والتاريخية والاقتصادية بما لا مزيد عليه إلا فى حالة التخصص فى كل فرع من هذه الفروع . وقد لا يخرج التخصص ما أخرجه الاستاذ وفيق اذا لم يأخذ المؤلف بمنهج الاستاذ فى البحث . فقد كان نجاحه فى طريقته العلمية واضحا جليا فى كتابه . لانه ارتكن على آراء كبار العلماء فى تكوين فكرته عن العناصر المكونة لنظرية الدولة . فلم يذر شارحا أو قبيها

أو ناشرًا قديمًا كان أو حديثًا ممن ذاع صيتهم الاوجاء برأيه . وإن استشارة المراجع
تدلك على سعة البحث الذي كاد يكون تخصصًا في كل نقطة . لما استند عليه المؤلف
من وفرة المراجع في كافة أبواب الكتاب وفصوله

ففي الحق إن الأستاذ وفيق قد أدى إلى مصر والشرق خدمة جليلة بإخراج
هذا الكتاب للناطقين بالضاد . وأنه لكتاب جدير بأن يقف الناس على ما حواه
من الحقائق والبحوث العلمية المستفيضة . وإنى لاهنيء صديقي الأستاذ وفيق بما وفق
إليه في هذا الفتح العلمي المبين . واهنئه خالصًا بما بذله في سبيله من متاعب وجهود
ستؤتي ثمرها بإذن الله .

عبد الرحمن الرافعي



كلمة

حضرة صاحب العزة

الأخ الجليل الدكتور محمد حسين هيكل بك

علم الدولة

كتاب طريف في الفقه السياسى

لمؤلفه الأستاذ احمد وفيق

لم يظهر هذا الكتاب فى عالم المطبوعات بعد . ولكنه أعد للطبع . والجزء الأول منه وشيك أن يبدأ طبعه . ولذلك اقتصر مؤلفه الأستاذ وفيق على قصر الاشتراك على هذا الجزء الأول دون سائر الأجزاء . ولعله أراد بما صنع من ذلك أن يشجع على اقتناء الجزء الأول واقعاً من أنهم متى اطلعوا عليه لم يجدوا بدا من الحصول على الأجزاء الأخرى حين ظهورها تباعاً . والحق أن الكتاب جدير بالاطلاع عليه جميعاً ما دام على نسق الجزء الأول الذى أتاح لى صديق الأستاذ وفيق الاطلاع عليه . فهو كتاب طريف حقاً . وهو يتناول الفقه السياسى أو علم الدولة من جميع أطرافه بصورة لم تنسق لغيره من المؤلفات فى الغرب أو فى الشرق . وهو يتناول علم الدولة من ناحيته القانونية ومن ناحيته السياسية ومن ناحيته الاقتصادية ومن ناحيته الخلقية ومن نواحيه كلها . وهو يعرض ما يتناوله من ذلك على طريقة علمية جديرة بكل إعجاب وتقدير . وبحسبك لتقدر ذلك أن تذكر أن الأستاذ وفيق لم يكن يترك كتاباً من الكتب القديمة أو الحديثة يمت الى الدولة وشؤونها وتاريخها وحياتها وتطورها بصلة أو نسب إلا اطلع عليه ، وإلا حاول أكثر من ذلك أن يوجز لقراء كتابه النظرية السياسية فيه .

ولست أطمع في هذه الكلمة التي أوجت بها الى قراءة أصول الجزء الأول أن أجلو لقراء السياسة فكرة مفصلة عن الكتاب أو ما فيه . فالكتاب نفسه مضغوط ضغطاً شديداً حتى لترى جديداً في كل صفحة يقع نظرك عليها . ولكني أريد أن ألم إلمامة موجزة بما قصد اليه الأستاذ وفيق من وضع هذا الكتاب وبما تناول من شئون علم الدولة سعيًا وراء تحقيق الغاية التي قصد اليها منه . فهو إنما أراد أن يصور الدولة ككائن حي ما هي ، وما مقوماتها ، وهل هذه المقومات سياسية بحت ؟ أم قانونية بحت ؟ أم خلقية بحت ؟ أم اقتصادية بحت ؟ أم هي مزاج من ذلك كله ؟ وبأي مقدار يكون هذا المزاج من كل هذه العناصر الاقتصادية والخلقية والسياسية والقانونية . ومقصده من ذلك إثارة هذا الشرق الناهض نهضته الحديثة ليدرك قوام حياة الشعوب ووحدة هذه الحياة مصورة في صورة الدولة . فاذا استوى لهذا الشرق أن يدرك هذه الصورة وجب أن يدرك حقوقها وواجباتها واختصاصاتها ومصدر هذه الحقوق والواجبات . أهى ذات مصدر ديني على نحو ما أريد لها في بعض العصور أن تكون ، أم هو مصدر طبيعي تقتضيه سنن الكون فلا محيد عنه ؟ أم هو مصدر اجتماعي خاضع لحكم البيئة . خاضع في نفس الوقت لحكم التطورات التي تمر بها الجماعات ؟ أم هو مصدر تعاقدي نزل به كل فرد عن قدر من حريته مقابل كفالة ما بقى له من هذه الحرية ضد الاعتداء ؟ أم ان لها مصدرا آخر غير هذا ؟ أم أن تلك المصادر كلها تلتقي وتسبغ على الدولة حقوقها وواجباتها ؟ وهب تلك الحقوق والواجبات تخطيطت يوماً من الأيام فمن المطالب بمنع تخطيطها إذا عجز القانون وحماته عن هذا المنع ؟ أم أصحاب السلطة أم هي الشعوب نفسها بما لها من حق الثورة تقف بها في وجه الاعتداء والبغي وترد بها الى القانون والعدل إحترامهما ؟ والدفاع عن هذه الحقوق من العدوان الخارجي كيف يكون ؟ وهلم جرا . وهلم جرا .

بحسبى أن أذكر رؤوس المسائل التى قدمت والتى وردت كلها فى الجزء الاول من كتاب الاستاذ وفيق ليرى القارئ طرافة الكتاب من ناحية ، وخصبه من الناحية الأخرى . وأى طرافة وأى خصب ؟ ! يكفيك لكى تقدرها أن تذكر أن هذا الكتاب إنما هو ثمرة قراءة الاستاذ وفيق وتفكيره واتصاله بأبحاث السياسة العملية مدة خمس وعشرين سنة كاملة . فهو يذكر فى أول كتابه أنه يرجع بمذكراته لهذا الكتاب الى حين كان ما يزال طالبا ، وأنه قد استمع الى نصيحة استاذ له بأن يقرأ كل كتاب يقع تحت نظره ثلاث مرات . والثبت الذى وضع الاستاذ وفيق لمراجع الجزء الاول وحده ضخم حتى ليكاد يكون مخيفا . واراها المؤلفين الذين عرض خلال الجزء الأول من كتابه تجعلك فى حيرة من خصب هذا الاطلاع وهذا التوفيق العجيب فى البحث . والطريقة التى عرض بها المؤلف مختلف النظريات والمذاهب والآراء تدلك على أنه قضى الاوقات الطويلة يفكر فى كيفية تنظيم كتابه على دقة موضوعه وصعوبة الكثير من النظريات التى يتناول . وهو لا يكتفى بعرض نظرية ما بل هو يتناولها بعد عرضها بالبحث ولا ينزل عن ابداء رأيه فيها وتقديره قيمتها . فكل واحدة من المسائل التى أشرنا اليها من بعض ما تناول الكتاب خاضعة لهذا النظام وهو لا يعرض الافكار مجردة قوامها المنطق والتدليل العقلى وحده ، بل هو يستند أولا وقبل كل شىء الى واقع الحياة فى التاريخ فهو يعقد مثلا فصلا مما رأى الاقدمون من فلاسفة اليونان امثال ارسطو وسقراط وافلاطون عن الدولة . ويقارنه بالرأى الحديث فى هذا الشأن . حريصا بذلك على أن يبين أن علم الدولة ليس علما حديثا كما يحلو لبعض المؤلفين أن يقول . ثم هو يتحدث بعد ذلك عن فكرة الدولة عند الرومان وكيف حاولت روما أن تنشئ الدولة العالمية . وكيف أنها مع ذلك لم توفق فى ميدان العلوم السياسية مع الاعتراف لها بالسبق والتوفيق الى غاية حدود التوفيق فيما أصابت من عبقرية القانون ، وهو يعقد بعد ذلك مقارنة بين صورة الدولة فى روما وفى أثينا وفيهم كانتا تتفقان وفيهم

كانتا مختلفان ، وهو يتناول الخلاف والاتفاق بدقة في التحليل النفسى والاجتماعى
للسعبيين يجعله يصور لنا تطور كل واحد منهما فى الناحية التى تطور فيها على
حقب التاريخ .

ما أظننى بحاجة الى القول بان الميدان الفقهى بمصر فى حاجة أشد الحاجة الى
مثل هذا الكتاب الذى بذل صديق الاستاذ وفيق فى وضعه ما بذل من جهد عظيم
فان أكثر المؤلفات القانونية والدستورية والسياسية التى صدرت وتصدر يطبعها
أكثر الامر أحد طابعين ، فاما طابع مدرسى يجعلها مرجع الطلبة وحدهم . فاذا هم
تعدوا حدود الطلب بالكلية لم يكادوا يرجعوا من بعد اليها معتبرين انهم درسوها
ووعوا ما فيها جميعها ، واما طابع عملى يجعل الكتاب مرجعا للمحامى أو للقاضى
أو للكاتب الدستورى أو السياسى سهل المنال . يسير التناول لا يقتضيك لحسن
تبويبه أكثر من دقائق لتعثر فيه على ما تريد أن تصل اليه فى القضية التى تدرس
أو فى الموضوع الذى تتناول . وهاتان الغايتان جديرتان لاشك بالرعاية والعناية ،
لكن الغاية الثقافية العامة التى يكون بها الرجل نفسه . ويهذب بها ذهنه . ويصل منها
الى إتمام تكوينه بحاجة ما تزال الى رعاية اكبر وعناية أعظم مما كان حتى اليوم
نصيبها ، وهذه الغاية الثقافية العامة التى تجد فى أوربا من عناية الناشرين
ما يشجع المؤلفين على اقتحام ميادينها اقتحاما يترددون دونه لو انهم تركوا لأنفسهم
يعملون لنشر المؤلفات الثقافية الكبرى مالا يعرفون مصيره عند جمهرة القراء .
فاقدام صديق الاستاذ وفيق مع ذلك على وضع مؤلفه (علم الدولة) وعلى طبعه
ونشره عمل جليل من حيث المجهود الكبير الذى اقتضاه السنين الطوال ومن
حيث المجازفة بمواجهة الجمهور بهذا العمل الضخم الذى لا بد له من مجهود خاص فى
مختلف أنحاء الشرق العربى لتشجيعه بل للقيام مقام المؤلف فى إذاعته ونشره .

وانا لنقف اليوم عند هذه الكلمة الاجمالية الموجزة راجين ان يوفق صديقنا

وفيق في إصدار جزئه الاول قريباً لنتناوله يومذاك بالتحليل ولنعرض تحت نظر
القراء ما اشتمل من النظريات والآراء ما يحسن بنا انتظار الحديث عنه والبحث
فيه الى يومئذ مهنتين مع ذلك صديقنا وفيق على مجهوده الضخم وعمله الجليل (١)
محمد صبيح هبكل

(١) راجع عدد ١٤ فبراير سنة ١٩٣٤ من السباسة الفراء .

كلمة

حضرة صاحب السعادة الاستاذ الجليل

محمد علي علوبه باشا وزير الاوقاف الاسبق

أطلعني حضرة الاستاذ أحمد وفيق علي الجزء الأول من كتاب وضعه باسم « علم الدولة » وسيظهر هذا الجزء قريباً في عالم المطبوعات . وطلب مني أن أبدى رأيي فيه ، فاذا هو مؤلف يتناول موضوعاً طريفاً لم يوفق اليه كاتب شرقي من قبل . مؤلف ينم حقاً عما بذله مؤلفه في جمعه وتنسيقه من جهود مضنية ، واطلاع على مؤلفات كثيرة جداً في الموضوع الذي وفق اليه ، وهذا الى ما أضافه من آرائه الشخصية المستقلة — بحث في علم الدولة . وتناول في بحثه نواحيه القانونية والسياسية والاقتصادية والخلقية وغيرها . وبالجمله فان هذا المؤلف بما رأيته في الجزء الأول منه لم يكن مؤلفاً عادياً يمر عليه القارئ مروراً . وإنما هو موسوعة ضخمة في علم الدولة ، والبحث في كيانها وتطورها وفي آثار تلك التطورات في وجودها ، وفي آثار البيئات في هذه التطورات نفسها .

ويكفيك أن تقدر قيمة هذا المؤلف بما ذكره مؤلفه من أنه ثمرة جهود ثلاثين سنة ، وبما أخبرني به من أن مؤلفه قد يصل الى أربعة عشر جزءاً .

وان الشرقي لفي حاجة قصوى الى معرفة كنه الدولة والعناصر التي تدخل في تركيبها ، والأدوار التي مرت بها في مختلف المصور والأهم حتى يكون ملماً بأسباب نهوض الدول وتأخرها ، وأن المؤلف ليسد فراغاً عظيماً بما فيه من بحوث قيمة ، واستنتاجات طريفة ، جديرة بالاعجاب والتقدير .

بدأ المؤلف كتابه بتعريف علم الدولة . وبتسلسل فكرة الدولة . وبآراء العلماء فيها ، وذكر طائفة كبيرة من هؤلاء العلماء ، وبحث في فكرة الدولة قديماً وحديثاً ، وفيما

وصل اليه الباحثون من أنها كانت وليد الطبيعة ، تكونت على مبدأ الخلق الانسانى ، فيجب أن تكون متناسبة مع طبيعة الانسان فى ذاته ، ثم انتقلت الفكرة الى أن تكون الدولة متناسبة مع تركيب العائلة ثم كيف تحولت الى أنها نتيجة لعقد اجتماعى ثم أظهر كيف كان تأسيس الدولة على فكرة القوة والسلطان . ثم كيف تدرجت الفكرة فى الزمن الغابر الى أن مرجع الدولة هو الارادة الانسانية التى ظهرت آثارها فى العصر الحاضر بما يسمونه حق تقرير المصير ؟ وكيف كانت هذه الفكرة قديمة أوحى بها الزمن الغابر الى الزمن الحاضر ؟

ثم أتى المؤلف بأسانيد عدة على تطور فكرة الدولة فى الهند وپارس والصين . وكيف فكر الصينيون فى سيادة الشعب فى أكثر من أربعة قرون قبل المسيح ؟ وكيف كانت فكرة الدولة فى مصر ؟ وكيف حد المصريون من سلطة الفراعنة المطلقة واجتهدوا فى توزيعها وكبح جماحها بما أوجدوا من تعدد الآلهة وتوزيع السلطات فيما بينهم ؟

وكيف كانت فكرة الدولة عند اليهود وكيف حددوا السلطة المطلقة للملك بما أوجدوه الى جانبهم من قضاة ورسل ؟ وكيف كانت فكرة الدولة عند اليونان والرومان ببحث مستفيض من الوجهة الفلسفية والاجتماعية والقانونية والتاريخية والاقتصادية والخلقية ؟ وكيف قارن المؤلف بين الأنظمة الرومانية واليونانية وفاضل بينهما ؟ وتكلم عن فكرة السيادة العالمية عند اليونان والرومان ، كما تكلم عن المدارس الفلسفية المختلفة عند اليونانيين . وعطف بعد ذلك على أسباب رفعة اليونانيين والرومان وسقوطهم .

ثم بحث المؤلف بأسانيد ومراجع عدة فى آثار ظهور المسيحية فى الدولة ، وكيف أثرت فى سلطة الأمراء والقيصرة . وفى النظم الرومانية نفسها . كما فرقت بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية وتناول بحثه ذلك النضال الذى استمر طويلا بين البابوات والملوك . وأثره فى الدولة من نواحيه المختلفة .

ثم تكلم المؤلف عن غارات الهمج على أوروبا وكيف بذرت هذه الغارات بذور الحرية الفردية في القوانين والنظم الاجتماعية .

وبحث في النظام الاقطاعي وفي تأثيره في الحرية والاقتصاد وغيرها . وبحث في هذه النتائج بحثاً طويلاً كما بحث في ظهور فكرة القانون العام في القرون الوسطى على يد القسوس وفي فكرة حماية الفرد وحقوقه . وحقوق الملك ووظيفته في ذلك العصر . وفي العدالة وكيف عرفوها . وفي السلطة التشريعية ومداهها في القوانين الاساسية . وفي فكرة السيادة بوجه عام الى أن أتى عصر النهضة وعرض المؤلف اتصال هذا العصر بالعصر الذي سبقه . وبسط مذهب مكيا فيل بسطاً مستفيضاً . وبحث في أسباب ظهور نظريته وفي تحليل هذه النظرية .

ثم بحث المؤلف بعد ذلك في النظرية التي ظهرت في فرنسا في القرن السادس عشر — وهي تقضى بتبرير كل وسيلة لمقاومة الفوضى . وبأن المصلحة العامة فوق إرادة ولي الأمر وفوق إرادة الشعب نفسه .

ثم تكلم عن عهد الاصلاح وكيف قام المصلحون الدينيون بجعل الايمان أساس الاصلاح ، وباستخلاص الحريات السياسية من الحريات الدينية ، وفي وجوب مقاومة الظلم مهما كان مصدره . وكيف انتشرت هذه الفكرة في فرنسا وهولندا وانجلترا وغيرها وكيف كانت هذه الافكار أساساً للثورة الفرنسية التي لم تكن في الواقع إلا وليد المبادئ التي سبقتها .

ثم تكلم عن نظرية الاستبداد العادل ، وكيف تطورت فكرة الدولة بظهور هذه النظرية ، وكيف أدت فيما بعد الى تركيز الدولة في شخص ولي الأمر ، وأدت بالطبع الى الرجوع الى عهد الرومان الاقدمين .

ثم تكلم المؤلف عن الثورة الفرنسية ، وكيف أعلنت الحرية ، ثم كيف انقلبت هذه الحرية المطلقة الى دكتاتورية مطلقة ، وكيف وضعت الثورة الفرنسية مبدأ الاستفتاء العام ، وكيف هرعت وفود الأمم الى فرنسا باعتبارها نصيرة الحرية

ثم بحث المؤلف في موضوع التوسع في اختصاص الدولة ومداه ، وفي مبدأ معاهدة « فيينا » الذي أعاد للملوك والقيصرة سلطانهم واعتبر سلطتهم إلهية ، وكيف كان هذا الانقلاب في مبدأ سيادة الدولة سبباً في ظهور مبدأ القوميات في الشعوب ، وتناول المؤلف الكلام عن تطور هذا المبدأ ونجاحه واخفاقه في مختلف الدول الغربية . ثم استطرد الى تطور فكرة الدولة وأثره في القانون العام الداخلي وفي القانون الدولي العام ، ويلي هذا بحث في طبيعة الدولة أى كيف تتكون ، وما هي عناصر تكوينها وشرائطها ، وكيف تعترف الدول بها ، ثم أورد معنى السيادة على ضوء النظريات المختلفة ، وتفاصيل شروط وجودها وفقدانها الى أن انتهى الى ميثاق عصبة الأمم . ، وتناول الاستاذ وفيق بعد ذلك بحثاً مستفيضاً في الحكومة ونشاطها وفي تحديد هذا النشاط ، وفي الدساتير الحقيقية للدول

الآن وقد تكونت للقارىء فكرة عامة عن هذا المؤلف الضخم الذى أبان فيه صاحبه ما ارتآه العلماء أخيراً من أساس للدولة قد تطور إلى أن صار فكرة اقتصادية أكثر منها قانونية ثم فكرة خلقية تقضى بأن الخلق هو قوام القانون والاقتصاد وأنه هو أساس سعادة المجتمع الانساني .

نخرج من اطلعنا على هذا المؤلف بنتيجتين

أولاهما — أن من يتصدى لخدمة الدولة يجب أن يكون ملماً بتاريخ فكرة الدولة قديمها وحديثها ، عارفا بالتطورات التي قامت في التاريخ وأثرت في الممالك والأمم ، عالماً بمدى هذا التأثير ، واقفاً على طبائع الأمم وبيئاتها وأثر النظم المختلفة فيها سواء في الحاكمين أو المحكومين . مسترشداً بنتائج النظريات التي وصلت اليها الأمم في مراحل التاريخ ، وأثر هذه النظريات فيها ، مثله في ذلك كمثل رجل وضع نفسه مشرعاً لبلاده لا يستطيع أن يكون مفيداً حقاً ومنتجاً حقاً إلا اذا تربى تربية قانونية ، وألم بالشرائع قديمها وحديثها ، وأحاط علماً بتأثير هذه الشرائع في البيئات المختلفة

ومطابقتها طبائع الأمم أو مخالفتها ، فالعلم بفكرة الدولة وبعناصر تكوينها وبآثارها في النظم القديمة والحديثة هو علم يجب ان يعرفه كل من أراد أن يفهم النظم على اختلاف أنواعها من اجتماعية وسياسية واقتصادية وقانونية ودستورية ، وأن يقتبأ بآثارها في الشعوب المختلفة وفاق عاداتها وطبائعها وأمزجتها المتباينة .

والنتيجة الثانية هي أن المطلع على مؤلف الاستاذ أحمد وفيق وعلى ما انتهى اليه هو وغيره من المؤلفين الغربيين يعلم أن أس الدولة وسياساتها هو الخلق سياسياً كان أو اقتصادياً أو ادارياً ، وأن النظم التي أوجدها التاريخ في مراحلها سواء أكانت أوتوقراطية أم دستورية أم برلمانية أم دكتاتورية لم تكن غاية لذاتها ، وإنما هي وسائل مختلفة ترتكز عليها الدولة دائماً في تحقيق رفعة الأمة وعلو شأنها ، وهي تدعى أنها تسعى الى تحقيق المثل الأعلى ، ونعني به الخلق الطيب الذي تنطوى عليه أعمال الانسان .

اذن يمكننا القول بأن النظرية الأخيرة وهي أن فكرة الدولة أساسها الخلق ، فكرة صحيحة لا غبار عليها ، وان نورات الأمم في التاريخ القديم والحديث لم تكن إلا غضبات قوية وهزات عنيفة ضد العابثين بالخلق ، وقد يتجلى هذا الخلق في العدل والانصاف واستمسك الأمم بقدسيتهما ، ولطالما قلت وأكرر ما قلت وهو « ان وطنية الأمم خاضعة لوجود العدل بين أبنائها ، وان درجة الوطنية في كل أمة هي دائماً متناسبة مع درجة تقديس العدل فيها وتقدير الخلق بين أبنائها سواء أكان في أعمالهم السياسية أم القانونية أم الاقتصادية أم الاجتماعية » .

لهذا كله أهنيء الاستاذ أحمد وفيق على ما وفق اليه من وضع مؤلفه الجليل وأرجو الله أن يوفقه الى طبع أجزاءه كلها وأن يرى من أبناء الشرق تعصيلاً يناسب ما بذله من جهود في وضع هذا الكتاب النفيس .

محمد علي عاوي

مقدمة

أسباب الاصدار

١ - في الشرق نهضة سياسية استقلالية . موضوعها تحرير الأمم الشرقية . وإقامتها دولا ذات سيادة . داخل الجماعة الدولية من ناحية . وأمماً مستقلة داخل عصبة الأمم من ناحية أخرى إذا استقر بناء هذه العصبة . وتطهر من أدران السياسة روحها . على أن تتساوى أمم الشرق والأمم الغربية . وتتعادل دوله وباقي الدول فيما لها من حقوق . وعلمهن من واجبات .

وكل نهضة في الوجود بحاجة الى الذكرى النافعة تسترشد بهديها . والموعظة الحسنة تستلهم خيرها . وتسير على نورها . وليس من ذكرى أسطع وأهم . ولا من موعظة أنفع وأعم . من الدروس نستخلصها . إبان نهضة الشرق . من تطور فكرة الدولة في الغرب . ومجرى التاريخ يتقاذفها . وسط رقي القانون العام . وذبوع المبادئ الاقتصادية . وانتشار مذاهب الحرية . ونضال العقائد السياسية والفلسفية . وتقلب هذه المذاهب والعقائد والآراء . وذبذبتها ، وتحول القانون العام الى قانون سياسي . ثم الى قانون دستوري . ثم الى علم الدولة ذاته . والشروع في تدوين قواعد تحكم علاقات ما بين الدول أولاً . والأمم أخيراً . داخل سياج له نظامه الخاص . وجمع هذه الدروس في كتاب فنقدم به الى الشرق . حتى يحص هذه الدروس ويحللها . ويقلبها على كل ناحية ليختار أفضلها . ويؤثر اتباع أحسنها ، وأقومها . وأنسبها الى طبيعته وتقاليده وعاداته ونظمه الدينية والسياسية . وحضارته ومباضيه . ومصيره الذي يرتجيه في غير توان ولا إهمال .

نعم ليس من ذكرى أسطع وأهم . ولا من موعظة أنفع وأعم . من كتاب يضم
شئنا خلق القوميات العالمية في جميع العصور . ما دام الخلق القومي « أثر من
آثار النظم مجتمعة : والنظم أثر من آثار العادات والمعتقدات . وهذه بدورها أثر
من آثار الخلق » . والخلق القومي العالمي نبراس يستضيء به كل من كان أهلاً
للاستضاءة . ويستنير به كل من كان كفأً للاستنارة . والشرق جميعاً . مبعث
النور . ومهد الحضارة . لقادر على أن يستضيء بالذكرى . ويستنير بالموعظة . وإذن
حق علينا أن نخضع العوائق . وأن نزيل السدود . وأن نفتح المنافذ والأبواب .
حتى يتدفق النور من كل ناحية جهد الاستطاعة . عسى أن تكون نهضة مباركة .
لأعثار بعدها ولا كبوة . وأن تسير الطلائع ميمونة الغزوات . لتتبعها الامدادات .
مظفرة الأعلام . كريمة الفتوحات .

علم الدولة العام

La Science Générale de l'Etat

٢ - ولكن هل الدول جميعاً متشابهة في طبائعها . متشكلة في ظاهراتها .
متوافقة في عناصرها . حتى يستطيع الشرق أن يستفيد من دراسة فكرة الدولة في
الغرب ؟ وإذا كان ثمة شبه وتشاكل وتوافق بين الدول فهل وجدت فكرة الدولة
في النظم السياسية على مجرى العصور والتاريخ ؟
لقد تجلت الدولة في مظاهر اختلفت باختلاف العصور . ولقد دعا هذا التفاوت
في المظاهر الى التساؤل عما إذا كان من الواجب أن تكون فكرة الدولة واحدة
لا تبدل لها ولا تغير من شعب الى شعب . ومن زمن الى زمن . أم إن هناك دولة
مصرية . وأخرى فارسية . وثالثة عربية . ورابعة عراقية الخ . . . تختلف كل
منهن عن الأخرى اختلافاً أساسياً جوهرياً ؟ أم إن هناك على الأقل عناصر شائعة .

دائمة . لامناص من أن تشترك في تكوين كل دولة سواء أكانت قديمة أم عصرية أم حديثة ؟

لقد رأى العلامة « دويون وايت » (Dupont White) ان فكرة الدولة الجديدة قد نبتت في العصر الحاضر . وانها قد ظهرت لأول مرة في فرنسا سنة ١٧٨٩ . لأنه يقرر أن الشرط الضروري لقيام الدولة هو وجود السلطة على أنها وظيفة . لا على أنها طبقة أو دين أو حق إلهي . (راجع ص ٣٢٨ — الفرد والدولة - L'Individu et l'État -

وفي الحق إن ملاحظة « دويون — وايت » دقيقة بلا مرأ . فالطبيعة القانونية للسلطة . وطبيعة مشروعية الحكومة . هما طبيعتان ضروريتان لقيام الدولة بمعناها الصحيح . أما اغتصاب السلطة تحت أى ستار . فلا قيمة له ولا اعتبار .

ولكن « دويون — وايت » تغالى وتعنّت في شرطيه . إذ لو كان قيام الدولة يتطلب لزما توافر هاتين الطبيعتين لتمامه . لما وقفنا الى العثر على أى دولة فى أى بقعة من بقاع العالم . ولذلك حق علينا أن نقر بأن لا مناص لهاتين الطبيعتين من أن تقتربا عمليا بظواهرات أخرى تختلف عنهما . أو تتعارض معهما تعارضا نسبيا واذا نحن محصنا الواقع فيما قبل سنة ١٧٨٩ . أو فيما بعدها . لما وجدنا هاتين الطبيعتين فى حالة من الكمال . ولحكمنا بأن لامناص لتكوين الدولة من أن يشوب هاتين الطبيعتين عناصر أخرى ، ولعرفنا أن للدول ظواهرات مشتركة ، سادت تكوينها فى مختلف الأزمان ، وهذا راجع الى أن أصل الدولة واحد ، وجوهرها واحد ، إذ تتولد جميع الدول عن حاجة واحدة ، وتكاد كلها تؤدى مهمات واحدة ، ووظائف واحدة ، وإن كان من الجائز أن يكون لكل منها فى وقت واحد حاجات خاصة مختلفة ، وإذن فالدولة دولة بذاتها ، ولا فارق بين دولة قديمة ، وأخرى حديثة ، ولا امتياز لدولة فتية على دولة عجوز ، فالدولة دولة ما توافرت شرائطها ، وإذن فهناك علم عام للدولة ، يتناولها بالدرس من ناحية مبادئها وطبيعتها ، ويحدد شروطها الدائمة ،

وقوانين رقيها ونماها ، والتزاماتها ، وحقوقها ، ففكرة الدولة واحدة لا اختلاف ولا تفاوت في شبهها على مجرى أدوار الحياة العالمية ، لأنها نتيجة ضرورية لازمة لكل جماعة إنسانية ، مهما كان تفاوتها مع الجماعات الأخرى ، وبهذا المعنى قال « جيلينيك Jellinek » : « إن الدولة واقعة عالمية نعتز عليها كلما تغلغلنا في غور الماضي » (راجع بول جانيه تاريخ علم السياسة) .

علم الدولة الخاص

La Science particulière de l'Etat

٣ - فعلم الدولة العام مفيد للشرق باعتبار أن الدولة دولة أينما وجدت ، وفي أى عهد قامت ، ولكن إذا كان هذا هو شأن علم الدولة العام ، فإن أمام الشرق علوماً أخرى للدولة ، هي العلوم الخاصة بكل دولة ، وهي علوم يستطيع الشرق أن يجد فيها مزايا وفوائد جمة ، يستخلصها بالبحث والاستقراء والاستنتاج والقياس ، لأنها علوم تنحصر جهودها في دائرة معينة ، إذ تقتصر مباحثها على هذه الأمة أو تلك الدولة . ومما لا شك فيه أن واجب استنهاض الهمم للاستفادة مما أصاب دول الغرب من محن ، وفرق كلماتها ومزقها من أحقاد وإحن ، وما طرأ عليها من تقلبات وتطورات يقضى بأن نبداً بهذه الدراسات الخاصة ، ذلك بأنها الدراسات الوحيدة التي يمكن أن نمحصها تمحيصاً مباشراً لنستخلص منه ما هو دائم وعام وجوهري ، ونفرق بينه وبين ما في فكرة الدولة من وقفي ومحلي أو محتمل ، بعد إذ نبذل الجهد في الملاحظة ، والمقارنة ، والقياس ، والاستنباط ، والحذف والإضافة والتجديد .

وإذا كان علم الدولة العام (La science générale de l'Etat) قد أحرز السبق والتفوق من الناحية النظرية على العلم الخاص بكل دولة قائمة بذاتها ، فإن أهمية هذا العلم الأخير كبيرة في عالم التطبيق ، وهذا ما أشار إليه « بودان (J. Bodin) » .

في الفصل السادس من الجزء الرابع من كتابه « الجمهورية » بقوله : « إن أول قاعدة نستطيع ان نطبقها لنستبقى الجمهوريات — « يقصد الدولة » — في مراكزها هي ان نعلم حق العلم طبيعة كل جمهورية ، وأسباب الأمراض التي تصيبها إذ لا يكفي ان نعلم أى الجمهوريات أفضل ، ولكن من الواجب أن نلم بالوسائل المؤدية الى الاحتفاظ بمركزها ، اذا لم يكن في وسعنا ان نغيره ، أو كان في وسعنا ذلك ، ولكن عن طريق تعريض الدولة للسقوط انقاضا ، ذلك بأن علاج المريض بالحية الممقولة أفضل كثيراً من محاولة علاج مرضه وبراءته منه بتعرض الحياة للخطر . ومن الواجب أن لا نلجأ مطلقا الى الدواء الحاسم إلا اذا أشرف المريض على الموت ، وانعدم كل أمل في شفائه ، ولقد طبقت جميع الجمهوريات هذه الحكمة ، ولكن هذا التطبيق لم يكن قصداً الى تغيير موقف الدولة وحدها ، وإنما كان قصداً الى تغيير القوانين والعادات والعرف أيضا ، ولقد تنكب الكثيرون سبيل هذه القاعدة ، فافضى هذا الانحراف الى تدهور جمهوريات عظيمة ذات سؤدد وسلطان ، لانهم استعاروا علاج أمراضهم من جمهوريات لا شبه ولا تطابق بينها وبين جمهورياتهم » ولقد قدر منتسكيو هذا الرأي ، أما « بلونتشلى » (Bluntschli) فقد فرق بين نظرية الدولة العامة والنظريات الخاصة (راجع بلونتشلى — النظرية العامة للدولة ص ٩ — Théorie générale de l'Etat)

علم الدولة قديم

٤ — فاستفادة الشرق محققة اذن من دراسة علمى الدولة العام والخاص ، ولا سيما من كتاب يجمع بين دفتيه أهم آراء العلماء في علم الدولة بشقيه ، لانه علم حتى به كبار الكتاب والفلاسفة والساسة والفقهاء والاجتماعيون والمؤرخون والاقتصاديون ، حتى لقد قال لنا المسيو « له فور » (Le Fur) ، أستاذ القانون

الدولى بكلية الحقوق الباريسية ، ضمن كتابه (الاجناس ، والجنسيات والدول Races, Nationalités, Eats) ص ٩٤ : «الدولة أكبر حدث بين أحداث السياسة والاجتماع» وانه لقول الحق ، ومنطق الصدق ، فمنذ الناشئة الاولى لظهور المدنية فى العالم ونحن نرى أن هذا الحدث الممتاز يجذب اليه المفكرين ، ويستنهض الصفوة ، ويستغوى الخلاصة ، فى غير تلكؤ ولا راحة ، قصداً الى إثارة البحث ، ويستحث رسل الفكرة ، بلا إبطاء ولا امهال ، على الكد فى التنقيب ، استجلاء للحقيقة ، واستظهارا للفكرة الصالحة حتى لقد اقتنع البعض بان دراسة علم الدولة ، باعتباره علم حكم الامم بالمعنى الواسع ، هو ضرب من النظم القديمة ذاع ذكرها ، بل هو نوع من التربية الغابرة عمت شهرتها ، وجعلوا يعززون هذا الرأى بأعمال أفلاطون ، وارسطو وشيشيرون ، تلك الأعمال التى عجزت طوارق الغير عن أن تنال منها ، وتراجعت قوة الهدم الى أعماق الزمن رهبة من عظمتها ، وأبت أحداث الدهر إلا ان تلقى السلاح أمام سواء جبروتها ، وسارت هذه القوة فى ركاب تلك الاعمال . خادما مطواعا لا مألها ، وجنديا حفيظا على رغباتها ، وسياسيا منقادا لشارتها ، وعاملا مجدا فى تنفيذ ارادتها ، أو رعية اهتماجته مبادئها ، واستشارته خيالاتها ، وسلكتها فى زمرة الغاضبين لأغراضها السامية ، وجيش حمايتها ، فكانت هذه الأعمال الجبارة فى عبقرية بنائها ، وكأنها جاءت سلطانا قويا على ان المباقرة قد عنوا بإنشاء السلطة وتكوين أفضل ادارة للجماعة منذ الحقب الاولى .

تسلسل فكرة الدولة

٥ — ولقد تتابعت المصور الى أن جاءت القرون الوسطى بما انطوت عليه من نور خاله عمال الجهل المطبق ظلاما ، فضر بوها منلا فى الاستبداد المرفول ، دون أن يعوا حقيقة ما انطوت عليه أعمال هذه الازمان من منشئات حديثة واسعة

النطاق ، أثارت الاعجاب بفتوحاتها العلمية ، وحركت الطلعة والفضول بما انتظمت من غزوات ذهنية مترامية الاطراف ، واسعة الاكثاف .

وتلا هذا العصر عهد الإصلاح الدينى ، وعهد الثورة الفرنسية الكبرى وما بينهما من فترة انتقال ، إلى أن حل الزمن الحاضر ، فكانت جميعها سلسلة عصور تمت فيها دراسات جليلة القدر ، فياضة بالبحث ، تساقطت ثمراتها رطباً جنيهاً . وإذا كان بعض هذه الدراسات قد جاء بالاعاجيب فى تراكيبه ، والاختلاء فى فكرته وأسانيده ، فانها دراسات فى مجموعها تدل على أن الجهد الانسانى قد اتخذ المناورة العملية خطته ، والكبد الفكرى صراطه ، فكانت النتيجة إبتكارات مستحدثة فى ظاهرها ، ومزيجاً من القديم وعناصر التجديد فى موضوعها

تحديد نطاق الفكرة

٦ - ولقد حاول المؤلفون الألمان فى نهاية القرن التاسع عشر أن يحددوا فكرة الدولة تحديداً جلياً حتى لا يكون ثم مجال للشك فى أن لهذه الفكرة منذ نشأتها نطاقاً علمياً خاصاً بها فترتب على هذه النظريات الألمانية الجديدة انتعاش قوى ، وتبديد منتج ، ألقى فى أسواق الجدل والمناقشات والمناظرات ، والبحوث المستفيضة مواداً حديثة الوجود ، فازداد التعمق فى استكناه فكرة الدولة ، ونجرت أصولها ، وعناصرها .

أثر نظرية القوميات فى فكرة الدولة

٧ - ولما تفشى الاضطراب خلال القرن الماضى ، وعم أوروبا قصداً الى تحقيق مبدأ القوميات ، وهو المبدأ الذى أدت شجاعة المصرى واستبساله فى حرب « المورة » الى بعثه ، عملت هذه الاضطرابات والقلقل السياسية الشديدة على توجيه الأنظار والعقول نحو الموضوع الشائك ، وهو موضوع السلطة والحكومة ، فأنمر هذا التوجيه ثمرة طيبة حيث أصبح علم الدولة أكثر حياة ، وأغزر مادة ،

وأوفر ثقافة من أى علم آخر ، لأنه العلم المؤدى بنفوذه على الراجح الى سعادة الجماعات السياسية ، أو الى شقوتها ، ونتائج الخصبه التى ترتبت على اكتشاف الحقيقة ، لا يمكن تقدير مزاياها النافعة ، أما أخطاء هذا العلم فانها تنبر الفتن ، وتحرك القلاقل ، أو تنفث جرائم الارتباك المفضى الى الاستياء الشديد على الأقل ، وفى كل هذا عامل قد يكون سبب ضعف الهيئة الاجتماعية ، كما قد يكون سبب تحللها وموتها ، فما هو إذن مبدأ القوميات ؟ إن المقام لا يسمح بذلك وسنرى هذا المبدأ وتفاصيله وما اكتنفه من عقبات ووسائل نجاحه وتحقيقه عند الكلام عن محور الأثر المترتب على معاهدة فيينا سنة ١٨١٥ .

أثر الخلق فى فكرة الدولة

٨ — على أن أخطاء علم الدولة ليست دائماً سبب التحلل والموت ، ولا هى دائماً سبب الفتن والقلاقل وما الى ذلك ، فقد تقع جميع هذه الأحداث وتعمدون أن يلتفت اليها ، إذا لم يكن الخطأ خلقياً له عقباه ، على ما سيتضح عند الكلام عن الطبيعة باعتبارها من مصادر الدولة . ولقد قال شارل بيدان « Ch. Beudan » فى هذا الصدد ضمن فاتحة كتابه « الحق الفردى والدولة » : « ويجوز أن تكون الجماعة عظيمة وقوية ممتعة بالرغد والرفاهة ، رغمًا من الأخطاء التى ترتكب إزاء علم الطبيعة ، خذ مثلاً : ظن الناس خلال زمن طويل أن الشمس تدور حول الأرض ، ومع ذلك فان هذا الخطأ العلمى لم يحل دون أن تدون الانسانية لنفسها فى سجلات التاريخ حوليات جليلة القدر ، ولكن الأمر على العكس إذا تناول الخطأ تضليل بلد من الناحية الخلقية أو السياسية ، لأن تضليلاً كهذا يفضى لزماً الى زوال الجماعة ، ذلك بأن الشعوب التى تأبى أن تتربى وفاق وحى المبادئ السامية ترغم على أن تربىها القوة » ، وتربية القوة تتناهى مع الزمن الى طبع الشعوب بطابع الفناء .

قيمة هذه الدراسة

٩ - فدراسة علم الدولة هي إذن من أهم الدراسات التي تتطلب من الشرق عناية فائقة ، بل إنها تتطلب هذه العناية من الانسانية طرا ، سواء أ كان ذلك بسبب قِدَم الفكرة ، أم بسبب نبالة موضوعها ، من ناحية الأثر النفيس المترتب عليها ، لا سيما إذا راعينا أن اتساع هذه الدراسة وتعمدها هما في وقت واحد سبب صعوبتها المتناهية ، ومزيتها ، وعظمتها الجذابة ، وما نطق « بودان » (Bodin) عن الهوى عند ما وصف هذه الدراسة بأنها « أميرة الدراسات » .

موضوع نظرية الدولة

١٠ - ولكن ماهو موضوع نظرية الدولة على التحديد ؟ وما هي العناصر الجوهرية لهذه النظرية ؟ وما هي العناصر الثانوية التي يتحتم علينا ان ندرسها كما يدرس العالم النباتي الطفيليات الى جانب النباتات حتى يتق شرها ويدراً ضررها ؟ اننا نستطيع ان نمحص علم الدولة من نواح عديدة ، فاذا نحن تتبعنا فكرة الدولة في مختلف الشعوب ، ووقفنا على تفاصيل تطورها ساعة اذ يتغير مجرى وجود هذه الشعوب على نور الماضي ، وتنتقل من مصير الى مصير ، كان علم الدولة في هذه الحالة تاريخيا ، اما اذا نحن اردنا ان نجعل من الدولة رقيبا على الثروة القومية ، ومنظما لها ، وموزعا وحارسا أو مالكا لها باسم الامة ، كان علم الدولة اقتصاديا ، ومن الجائز أن يكون علم الدولة سياسيا بحثنا بالمعنى الضيق للكلمة اذا اقتضت مهمة الباحث على تحديد القواعد العملية والنظرية لقيام أفضل أنواع الحكومات وخيرها ، ويكون علم الدولة قانونيا إذا اردنا ان نستخلص القواعد الالزامية التي تخضع لها جهود الدولة ، وما يكون تحت تصرفها من وسائل مشروعة تتركها رعاياها على الخضوع ، أو اردنا أن نستبين القواعد الالزامية التي تحكم علاقات ما بين دولة ودول اخرى .

كيف ندرس الفكرة علمياً

١١ - ولكن كيف ندرس هذه العناصر؟

ان لهذا الدرس وسيلتين ، هما الوسيلة البسيطة ، والوسيلة المركبة
اما الوسيلة البسيطة فتتخصص في دراسة الوجه الجوهري من الموضوع دون
الوجوه الثانوية ، وهذا هو التخصص .
واما الوسيلة المركبة فقاصرة على دراسة اهم عناصر الدولة ان لم نستطع
دراستها جميعا .

ولكن نظرة واحدة جامعة نلقها على علم الدولة نجعلنا نوقن بان مجال الرأى
البسيط المنطبق على الحاجة الى التخصص هو ميدان ضيق ، ومع ذلك فان الواجب
يقضى علينا ان نرجع إلى آراء كبار العلماء والفلاسفة حتى نستخلص أى الوسيلتين
نتبع في دراستنا .

آراء العلماء في درس الفكرة

١٢ - لقد نظر علماء اليونان الى علم الدولة نظرة اجمالية واسموه علم السياسة ،
وأما علماء القرون الوسطى فانهم قدروا هذا العلم على انه جزء من نظرية واسعة
تناولت تكوين العالم ، فالقانون الطبيعى ، والسياسة ، والقانون الوضعى ، كل أولئك
يدخل كعناصر فى الرأى المركب ، ولكن هذه العناصر جعلت تنفصل عن بعضها
شيئاً فشيئاً ، الى ان استقلت ، وانطوى كل عنصر على نظام خاص ، ولقد قال لنا
بلونتلى ضمن كتابه « النظرية العامة للدولة » (ص ٢) . « يفرق المصريون
بين السياسة والقانون العام ، ويفرقون بين هذا وبين علم الاحصاء والقانون الادارى
والقانون الدولى ، وفن السياسة الخ ... » . ثم ازداد التخصص الانسانى ذيوماً ،
ولكنه سار فى اتجاهين مختلفين فبعض المؤلفين ، وبخاصة الالمان ، قد آثروا

الشئون القانونية على غيرها ، حتى انصرفت عنايتهم اليها دون سواها .
أما المؤلفون الانجلوسكسون بصفة عامة ، ومن خلفهم بعض الكتّاب المختلفي
الجنسيات ومنهم بعض الفرنسيين ، فانهم لم يعنوا بالدولة إلا من الناحية السياسية .
وزعيم النظرية القانونية البحث هو « جربر » (Gerber) مؤلف كتاب
« أساس القانون الألماني للدولة » سنة ١٨٦٥ . ولقد تغالى المسيو « دوجي » عند
ما قال في مجلة القانون العام سنة ١٩١٩ ص ١٦٢ تحت عنوان : « النظرية الألمانية
الخاصة بالتحديد الذاتي لفكرة الدولة » : « إن جربر أول من وضع في جلاء الفكرة
القائلة بأن الدولة شخص معنوى يمتاز في وقت واحد عن الأمير القابض على
السلطة ، وعن رعايا هذه السلطة ، وإن هذا (الشخص - الدولة) هو صاحب
السلطة العامة التي تكونت كحق قائم على التقدير الذاتي لكل فرد »

ولقد جاء « لوازو (Loyseau) من بعد « جربر » ، ونادى بهذه الفكرة ،
ولكنه أفرغها في قالب واضح محدود ، على أن الصحيح هو أن « جربر » قد فتح
الباب أمام المدرسة الألمانية الحديثة ، فاقنفت أثره ، وأحكمت إناقة المغالاة في
الأفكار الأدبية والمعنوية ، وفي الوسع أن ندرك كنه هذه المغالاة اذا نحن قسنا
تعاريف مؤسسى هذه المدرسة الى تعاريف أحد كبار رجالها وهو « هانس كلسن »
(Hans Kelsen)

لقد قال « جربر » في كتابه « أساس القانون الألماني للدولة » (ص ١ الى
٣ طبعة ثالثة) : « يتلقى الشعب في الدولة أمراً قانونياً يلزمه بأن يعيش حياة
الجماعة والدولة هي الشكل القانوني ليعيش الشعب حياة الجماعة
وبهذه الحياة يتكون في الشعب ضمير الجماعة القانونية ، وأهلية الارادة ، وبعبارة
أخرى ، إن هذه الحياة تؤهل الشعب الى تحقيق شخصيته القانونية ، فالدولة
باعتبارها الحامية للشعب ، والقابضة على زمام جميع القوات الشعبية الموجهة في سبيل

تحقيق الخير أديا ، هي أسمى شخصية قانونية يعرفها النظام القانوني »
ثم جاء « جيلينيك » (Gellinek) صدى يحكى نظرية الشخصية المعنوية
للدولة ، ولكنه رأى فيها « على اعتبارها عقيدة قانونية ، إنها نقابة تألفت من
شعب قائم في بقعة من الأرض . أو ان هذه النقابة قد خولت سلطة القيادة أصليا .
فهي إذن بعبارة دارجة : نقابة في بقعة من الأرض خولت القيادة أصليا » (راجع
العلم العام للدولة ص ١٦١)

ولئن كان هذان التعريفان خياليين فحكمهما ظاهرة قانونية خالصة في الظاهر ،
فقد انطويا على بعض عناصر مادية كما هو جلي ، واذن تكون الفكرة المعنوية
تقدمت وارتقت ، ولم تصبح الدولة في نظر « كلسن » « الانطاقا مؤسسا على قاعدة
قانونية ، اوصورة ذهنية رسمها الانسان فانطبعت بطابعه ، وجعل يفسرها كما يشاء
ولذلك صارت نظاما خاصا بسلوكه ، فاذا قلنا ان الدولة طائفة من الناس ، او جماعة
من الافراد ، كان من المفروض ان هذه الجماعة اوتلك الطائفة ، اى كان من المفروض
ان هذه الصلة التي تربط بعض الناس ببعض الآخر ونسبها دولة قد تأسست
على نوع من التنظيم ، او انحصرت على الراجح في هذا النوع من التنظيم ، وهو
الخضوع لبعض قواعد خاصة تحكم علاقات ما بين الناس » (راجع هانس كلسن
مجل نظرية عامة للدولة — فصل اول فقرة أولى)

فبينما جرب لا يرى في الدولة الا « اسمى شخصية قانونية » ، يريد « كلسن »
ان يرى في الدولة « الرمز التام للقانون » وان كلمة دولة تطابق كلمة قانون «
» اذ الدولة هي بدل النظام القانوني » (راجع الكتاب السابق فصل اول فقرة أولى)

دولة القانون

١٣ — إذن وصلنا الى دولة القانون ، وهي الدولة التي وصفها شتال Stahl
لأول مرة بقوله : « من اللائق أن تكون الدولة دولة قانون ، وهذه هي الفكرة التي

يجب أن تسود العصر الحاضر ، لأننا أحوج ما نكون الى هذه الفكرة ، فمن الواجب إذن أن نحدد الدولة سبيل جهودها ، وترسم معالم هذه الجهود رسمًا دقيقًا ينطبق والقانون ، كما يجب عليها أن تخطط الميدان الحر لنشاط رعاياها ، وأن تعصمهم من أى جريمة ، وتقيم شرها ، ومع ذلك فليس من واجبها أن تحقق الأفكار الأدبية فوراً وبالإكراه ، إلا بنسبة ارتباط هذه المهمة بميدان القانون ، ومعنى هذا أن يكون الدافع الى سهر الدولة على الأخلاق راجعاً الى تحديد ميدان النشاط الفردى وحمايته .

« هذه هي فكرة دولة القانون ، فالغرض منها ليس إذن أن تحتفظ الدولة بالنظام القانونى وحده دون تدخل نشاط إدارى مهيمن ، أو أن تحمى حقوق الأفراد دون سواها ، وقصارى القول أن الاصطلاح القائل « دولة القانون » لا قيمة له فيما يتعلق بالغرض من مهمة الدولة وطبيعتها ، ولكن قيمته فيما يتعلق بطبيعة تأسيسها ، وصيغة هذا التأسيس دون أى شئ آخر » ، وهذا ما سنفصله عند الكلام عن دولة القانون تفصيلاً ، أما الآن فإلهم أن نعرف أثر هذه الأفكار فى البيئات القانونية العالمية .

فى البيئات القانونية العالمية

١٤ — ذاعت هذه الأفكار لحظة بين المؤلفين الفرنسيين ، وإذا هم لم يتغالوا فيها كما تغالى الألمان ، فإن عدداً وفيراً منهم قد اتفق رأياً على أن يهمل ما فى الدولة من عناصر غير قانونية ، حتى يستأثر القانون بأن يكون وحده محرك الدولة ، والقوة المنظمة لها ، ولقد قال المسيو شارل بنوا فى هذا الصدد : « لا يسه العصر الحاضر إلا أن يعرف « دولة القانون » (راجع شارل بنوا (Cb. Benoist) — أزمة الدولة العصرية — مقدمة)

عنصر السياسة تقليد عتيق

١٥ — نكتفى هنا بما قدمنا عن دولة القانون ، والعنصر القانوني في نظرية الدولة ، أما عن محض السياسة فليس لنا أن نقول فيها غير انها تقليد عتيق مستمر تقرأ افلاطون وأرسطو على الأقل عند ناشئته الأولى . ثم تراهما يرفعان علم نظرية الدولة عاليا حتى ينقل رفيفه فكرتها على أجنحته النحيلة خلال الاجيال المتعاقبة ولقد عنى هذا التقليد بالواقع ، حتى انصرفت كل عنايته الى تحليل الرأي العام وبيان أثر هذا الرأي العام في الحكومة (راجع Lawrence Lowell لاورنس - لوويل — الرأي العام والحكومة الشعبية » . ولكننا رأينا بعض المؤلفين يعنون ايضا بالناحية القانونية الى جانب عنايتهم بهذا التقليد القائم على تقدير الرأي العام وتأثيره في الحكومة ، ولذلك فان درسهم لم يكن قانونيا بحتا . وانما كان فقها قضائيا يتعلق بالنصوص الدستورية والقوانين الأساسية . ودراسات تؤدي لزاما الى مفشئات قانونية دستورية . أو بحوث عميقة خاصة بأهم مسائل الدولة . وهي طبيعة الدولة ووظائفها .

فشل المؤلفين الفرنسيين

١٦ — ولكن هناك وجهة أخرى . فبينما نرى المؤلفين الانجليز والامريكانيين وكأنهم يريدون أن يدخلوا في علم سياسة الدولة عنصرا قانونيا متواضعا . نجد بعض المؤلفين الفرنسيين يعدلون عن السير بدراساتهم في سبيل القانون البحت . حيث أصابهم الفشل . الى السير في اتجاه السياسة التي احتفظت لهم هي الأخرى بجمية الأمل . ذلك بأنهم يفهمون السياسة على وجه لا يتفق وواقعها ، خذ مثلا المسيو (Barthelemy) بارتيلمي . والمسيو (Duez) ديوز نجدهما وضعما كتابهما الحديث في الدستور وقاما به طبيعة الاثرة والاستئثار التي تتجلى عادة في القانون الدستوري ،

وصرحا بأنهما سيقفان موقفاً مختلفاً ، بمعنى أنهما لن يعنيا بالنصوص ، وإنما بحقيقة الأشياء وواقعها ، ولكنهما لم يلبثا أن قالا « أليس الدستور علم ملاحظة سهل التطبيق ، واضح النفع ؟ إن الاداء العلمى للنظم ، وعلم تشريحيها ، وكذلك فسيولوجيتها ، وباتولوجيتها ، كل أولئك يصح أن يكون موضع دراسة علمية » ، (راجع ص ٧ - الوجيز فى القانون الدستورى) ثم جؤرا فى الوقت نفسه بأنهما يضعان « كتاباً فى القانون الدستورى وعلم السياسة » .

ولكن من الجائز أن يتلاقى المؤلفون وسط هذا الطريق العام الجديد ، وبهذه المناسبة نقول كلمة فى السياسية .

السياسة

١٧ - إننا لو أخذنا هذه الكلمة بمعناها الواسع كان لها بلا جدال مزية الانتساب الى المادة ، واتصال البحث بالواقع ، ومتى كان الباحث نفاذ البصيرة ، ينبو به شعوره عن أن يكون ضحية استغواء المظاهر ، فان الجانب السياسى من نظرية الدولة يكون هو الضمان الكافى لرد عادية الاستغواء والضلالة عند بحث الآراء الشخصية آونة ، والأوهام أو الأحلام أحياناً .

ولكن السياسة فى الواقع هى علم حكم الأمم ، وفن هذا الحكم ، وليست علم الدولة ، ومهما كانت النتائج المترتبة على علم السياسة ، فانها نتائج لاتزال عاجزة عن بيان الاسباب التى تحول دون تطبيق هذا العلم فى أوسع جزء من الحيز الذى يشغله ، فالتكوين الداخلى للهيئة التى تدير الجماعات (الدستور) ينطوى على عناصر كثيرة ليست فى متناول السياسة ، وذلك راجع الى أن السياسة التى انكبت على دراسة الواقع ، واخلصت لهذه الدراسة بحق ، قد اعوزتها الوسائل الضرورية لسموها الى مرتبة الفكرة القانونية ، ولكن هناك اداة فى المقدر أن نسد هذا النقص بها ، وهذه الاداة ماثلة فى الاستعاضة عن الفكرة القانونية بذلك الشعور

الغريزي القوى الجانح الى تمكين العدالة من السيطرة والحكم ، غير أن عجزنا عن تقدير هذه الاداة يجعلها تغلبت من بين أيدينا ، ولقد حال فقدان أهلية العدل دون أن ينادى به كثير من الكتاب ، وأقعدهم عن نصرته ، بل أن فقدان هذه الأهلية قد أدى بالبعض الى مقاومة العدل ذاته ، وإذا أنت أردت أن تستشهد على صحة انعدام هذه الاهلية السامية فلا شيء أيسر لك من أن تستمد سلطانك من « أمير » ما كياثل ، فهو مثل حي ناطق بصحة دعوانا .

على أن القائمة السوداء التي وضعت خصيصا للعاهات الخلفية والعقلية قد اشتملت على أسماء كثيرة باهت بأنها ارتدت شعار هذه السبة ، وفي مقدمتهم هؤلاء الذين اقتصرت مهمتهم على التساؤل عن أيسر الطرق المؤدية الى تنظيم الواقع على أفضل وجه يعينهم ، دون البحث فيما اذا كان هذا الواقع مشروعا أو غير مشروع ، وفيما اذا كان في الوسع ان يجسر قانون على اعتماد هذا الواقع وضمان بقاءه ، في غير تعديل أو تنقيح أو تخفيف من شدته ، وهذا ما يصرف محض المشاغل السياسية عن ذلك المقياس الذي يؤدي بنا الى اصدار أحكام أكيدة ، لان السياسة لا تتناول في الواقع غير ناحية واحدة من الموضوع .

مدى الخطأ القانوني

١٨ — ولكن خطأ انصار الوسيلة القانونية المحض اشد خطورة ، وابعد عمقا من خطر دعاة الوسيلة السياسية البحث ، وإذا نحن توسعنا هنا في تفصيل العنصر القانوني بمض التوسع فلان رجال القانون قد قطعوا في اتجاههم مرحلة ابعد من المرحلة التي قطعها الساسة في سبيلهم ، وإذن فنقد الناحية القانونية يجب أن يكون أشد واقوى من نقد الناحية السياسية ، اجتنابا لاضاعة الوقت والعلم والجهد سدى . لقد قال لنا « كلسن » فيما تقدم إن الدولة شخص قانوني ، وإن القانون ينطبق على الدولة والدولة تنطبق على القانون تماما ، وهذا التثاقل أو التوافق هو ما يحل

نظرية الدولة تتطلب منا ان نرتب التعاليم القانونية ترتيبا علميا خاصا وفاق درجة أهميتها ، وأن نستخلص من القواعد القانونية التي نستنبطها من هذه التعاليم نظما ، مع العلم بان القانون خاضع للميل الطبيعي ، وان رجل القانون يخرج لنا النظم المتقنة ، كأن الانسان بمنزل عن العالم ، يعيش داخل سياق خاص ، لا يفكر إلا في نفسه ، ولا يعمل الا في سبيل المبدأ والغاية المشتقين من مصلحته ، واذن فلا محل للعجب اذا نحن علمنا ان القانون العام الحالي كالقانون الخاص ، حده الاستنتاج المنطقي المستمد من المبادئ التي اذيع انها قانونية ، وكلمة « قانونية » من المصطلحات التي تفيد هنا المعنى الصحيح لكلمة « تعسفية » ، نظرا لفرط السرف في استخدامها ، والاعتماد عليها في تحقيق احط الغايات . في نفس الوقت الذي ينادون فيه بانها ترادف كلمة « عادلة » .

ولقد عنى الفقهاء بوضع النظم القانونية عناية فائقة على وجه العموم ، ولكن اغراق بعض المؤلفين في العناية بالمنشآت القانونية قد تخطى كل حد ، حتى لقد فهمنا من اعمالهم انهم أرادوا تحويل هذه المنشآت القانونية الى مدافع وقذائف ، وربما الى غازات سامة خائفة او مثيرة للدموع على الاقل ، بما انها تأتي في صورة قواعد قانونية أدبية اجبارية مصونة لا تمس ولا يعترض عليها ، إلا اذا وطن الانسان النفس على أن يكون مجرما في يومه ، شهيدا في غده ، وعم هذا الاجرام فصار قانونا ينسخ القانون الظالم .

ولقد بلغ الاغراق في فكرة التخصص بمن طاحت بعقولهم المبالغة في هذه الفكرة ، أن لا يعنوا إلا باحراز الغلبة للقانون دون سواه ، واتخذوا من هذه الغطرسة والخيلاء معقلا يعصمهم من غارات الواقع ، واذا هم تفضلوا وتنازلوا بالتعويل على الواقع فانما ليحجروه أو يسنوه وفاق القواعد السامية التي ابتكروها ، ورسوموا بانفسهم

حدودها ، وهكذا ينكر هؤلاء الفقهاء الحقيقة الأولية القائلة : إن القانون لا يوجد بذاته ولذاته ، ولا يوجد ليطبق على انسان صناعى ابتكره المشرع بطريقة استبدادية وانما يسن القانون ليسرى على مخلوق طبيعى لا مخلوق تصورى ، واذن فمن الواجب أن يكون التشريع وفاق الواقع وان ينطبق عليه حتى يستطيع حكمه ، أو من الواجب على الاقل أن يقدر المشرع الواقع ، ويعمل حسابه ، اذا كان الغرض من وضع القانون تعديل التطور الطبيعى لهذا الواقع ، أو معارضة هذا التطور ، وهذه هى الفكرة الوحيدة المقبولة المعقولة من علم القانون ، أما الفكرة الآتفة البيان ، فهى فكرة على النقيض من هذه قد قامت على كل ما هو مطلق ، أنانى ، جامد ، ولذلك فان هوة القطيعة بين الواقع والقانون تودى ، ضرورة ، الى نتائج من أخطر ما يكون ، وقد تكون هذه القطيعة هادمة للنظام القانونى ذاته هدمًا تامًا ، ذلك بان هذه القطيعة تكون على التحقيق قطيعة بين القانون والعدالة .

ولقد جعل الفقهاء يستعيبون شيئًا فشيئًا عن هذا الانصاف السامى ، وعن مطالبه التى لا تسقط بالتقادم ، ولكنهم استعاضوا عنه بصورة مضحكة اصطنعوها رمزا للعدالة الخشنة العمياء الصماء ، ذلك بانهم وضعوا تصميم هذه الصورة وفاق قاعدة تناقض العدالة ، واستخدموا فى تلوينها ريشة خداعة ، وصبغات زاهية براقة ، بهت لونهار ويدا رويدا ، ثم خلعوا على هذه الصورة الزائفة رداء أخذ يضر ويضيق ويدق شيئًا فشيئًا ، حتى أصبحت حاجة الانسان الصحيحة الى العدالة والانصاف لا تستطيع أن تستغشا ، ذلك بان النص القانونى قتل الروح القانونية وهذا ما عبر عنه (Le Professeur G. Morin) جورج موران ، بقوله : « ثورة الواقع على القانون » ولكن استفحال الضرر المترتب على التعارض بين البناء القانونى ، والبناء العملى ، قد تغفل الى حد يساعدنا على أن نعمم فكرة المسيو موران ونقول مع القائلين : « ثورة العدالة على القانون » .

القانون العام

Le droit public

١٩ - ولقد قال بعض الاختصاصيين إن دراسة هذا الموضوع لا تتم إلا بدراسة القانون العام . ولكن هل للقانون العام اليوم مجرى خاص ؟ لقد جف عصير نظرية الدولة ، وانتزعت روحها من جسمها ، فصارت هيكلا عجز غير المضطلعين بهذا العلم عن أن يعرفوا الدولة فيه لتجرده من ظاهرات النظام الصحيح للدولة ، وجعل الاختصاصيون يهاجمون أعمال السلطة في اطراد ، وينقدونها ويهدمونها ، ليحاولوا إقامة نظام جديد من انقاضها فكان النجاح طفيفا ، اذ فاتتهم معرفة المرض الحقيقي . ولقد كتب المسيو هوريون في كتابه مبادئ القانون العام يقول : « لا يزال القانون العام لنظام الدولة يبحث عن سبيله » ، ومن المؤكد أن هذا القانون سيحاول عبثا بذل الجهود في سبيل الاهتداء الى مجراه ، مادام لم ندر الضرورة التي تفرض علينا تعديل أساسه .

على أنك اذا أردت أن تدرك قيمة المرحلة التي قطعها القانون العام في سبيل فقدان روحه القانونية أو تشويه هذه الروح على الأقل ، فتمال معنا وانظر كيف يتجلى جحود فكرة العدالة ، وكيف ينكرها الفقهاء ويدرسونها ، وكيف طفت الشكليات ، وتفشت تفشياً وبيلاً ، حتى في أعمال هؤلاء الذين يعنون أفضل عناية بالبحث عن قواعد أسمى القوانين ومطالبها الجوهرية ، فذلك الكتاب الحجوة في علمه ، والتمسك باهذاب وحى الضمير ، نراه رغم شهرته التي استحقها عن جدارة ، قد وضع عقله وحواسه ووجدانه تحت تصرف غيره ، وظهر بمظهر من يعتقد بالادق ضرورة لا آخر دستور صدر في العالم ما تكون دائماً أصبح مقياس لأفضل من النقلة ، وهذا هو الميل الذي تحكم اليوم في الفقهاء الماديين ، ولكنه يتحكم

فى مداورة تخفى معرفة الحقيقة فى ثناياها ، و بذلك ينتزع هؤلاء المفرضون من دراسة فكرة الدولة كل ما فيها من نبل ، وشرف ، وقيمة ، و يذرونها دراسة جافة ، متعفنة مفسدة للعقول والمدارك .

قسط العنصر القانونى

٢٠ - ولكن ليس معنى هذه النزاهة المتفاوتة فى نسبتها ، ان الواجب يقضى علينا بان نجرد نظرية الدولة من العلم القانونى ، ذلك بانه ضرورى لبنائها ، بل و ضرورى لتعبيرها ذاته ، واذن يجب ان نحل العنصر القانونى من نظرية الدولة محله اللائق به من العناية ، حتى لا نجرد هذه النظرية من عنصر غذائى دونه الموت ، ولكن لامناص من ان يكون القسط القانونى الذى يدخل فى تكوين الدولة قائما على قاعدة تقضى بملاحظة الحقائق ، والتسليم بان الاساس الاول للدولة هو تقدير الضرورات السياسية والاجتماعية التى نيط بالدولة ان ترضيها . لان فكرة الدولة اجتماعية قبل كل شىء ، اما ان تقصرها على عنصر من عناصرها فمعناه تشويهها أو هدمها الى حد ما ، فما هو القانون اذن ؟

ما هو القانون ؟

٢١ - القانون قاعدة تحكم مظاهر الحياة الاجتماعية ، وليس شيئا آخر غير هذه القاعدة ، واذا كان هناك قاعدة أو قواعد خاصة بحكم مظاهر الحياة الاجتماعية داخل دائرة معينة اصطلاح على تسميتها دولة ، فلا نزاع اليوم فى ان حياة اجتماعية تتوثق على التوالي بين الجماعات الانسانية التى يدعونها بالدول ، واذا فحن طبقنا كلمة شيشيرون الحكيمة : « يقوم القانون حيث تقوم الجماعة » علمنا ان ليس ثمة جماعة الا ويحكمها قانون طبيعى ، واخر وضعى ، وفى الحق كما فى الواقع ، ان هذين القانونين يقومان فى كل جماعة ، وتطبيق احدهما او كلاهما راجع الى

ظروف الاحوال ، ولا سيما القانون الطبيعى الذى يمكن الافتئات عليه احيانا ، ولكذك تلمس قيامه دائما وبخاصة فى الجماعات العديدة التى تسمى جماعة الدول أو عصبة الامم ، ومن اجل هذا حق علينا ان نلم بماهية هذين القانونين فى كلمة موجزة .

القانون الطبيعى

٢٢ - لقد اطلق الناس عدة اسماء على ذلك القانون الذى سرى قبل ان يقوم المشرع بسن قانونه الوضعى ، لان من البدهى ان تقوم فى كل جماعة أو عند كل موقف قاعدة تكون عقلا ونظريا اقوم القواعد وادقها انطباقا على طبيعة الاشياء ، ويطلقون عليه فى أوقات اخرى اسم القانون العقلى ليعينوا انه من مبتكرات العقل ، واذا كان البعض قد اجتنب التعبير باسم القانون الطبيعى فما ذلك الا بدافع الاخطاء التى ارتكبت فى القرن الثامن عشر وكانت اخطاء مرتبة على ان الناس قد تصوروا القانون الطبيعى جامدا لا يطرأ التغيير على أى تفصيل من تفاصيله ودقائقه مهما كانت الحال .

ويطلقون أيضا على القانون الطبيعى اسم القانون العلمى ، لان المراد منه هو مجموعة من القواعد تكون اساسا لغرض واحد هو استخدام العلم على اصح وجه ، كما يقولون عنه القانون الحسى كى يبينوا انه مستقل بنوعه عن الارادات الفردية وعن ارادة الحكومات ايضا ، ثم هم يقولون عنه فى النهاية القانون الخيالى لانه لم يتحقق فى أى وقت على أ كمل وجه .

القانون الوضعى

٢٣ - ويقابل القانون الطبيعى القانون الوضعى ، وهو كل قانون تسنه السلطة المختصة بالتشريع فى سبيل المصلحة العامة ، والمصلحة العامة او المشتركة هى كل

ما فيه خير الجماعة ، ومن الواجب على السلطة ان تحقق خير الجماعة على اتم وجه ممكن لانها لم تخلق الا لأداء هذه الرسالة .

ان لكل جماعة قانونا ، ولو من القوانين الوضعية ، وحتى جماعة قطاع الطرق لها قوانينها التي لا حد لصرامتها ، ولا لفظاعة تنفيذها ، ولقد يكون من الجائز ان تقوم شرائع تعسة ، بل ان هناك شرائع مشؤومة تفضى الى تحلل الجماعات . وتفشى الفوضى فيها ، ومع ذلك فهي في عداد الشرائع حيث لا قيام لجماعة دون قاعدة توضع لضبط حياتها سواء أ كانت هذه القاعدة مفيدة أم ضارة ، ولكن من يسن القوانين ؟

المشرع والقانون الداخلي

٢٤ - من العبث القول بوجود السهر على أن يكون التشريع حسناً ، لأن البداهة تقضى بأن تكون القوانين حسنة ما دامت تسن لخير الأمة ، وما دام خير الأمة مقدماً على كل شيء سواه ، بل ما دام خير الأمة هو الحق ، والحق فوق الجميع . ولما كان من الواجب أن يكون التشريع لخير الأمة فقد وجب أن لا يكون من الأعمال التي تقتصر على أن تنجى نتيجة مجهود المشرع وحده ، بل يجب أن يكون التشريع من الأعمال التي يساهم فيها القضاة أيضاً ، لأنهم هم الذين ينطقون بالحق إذا ماسكت القانون عن أن يقول قولته في موضوع من المواضيع أو فرض من الفروض . ولكن قصر التشريع على المشرع وعلى القضاة دون سواهم قد يؤدي الى نقص في القانون وعيوب في التطبيق ، لذلك وجب أن يكون التشريع من الأعمال التي تتعاون فيها المذاهب الفقهية ، ويشارك فيها جميع الرعايا بعاداتهم وعرفهم وأخلاقهم ، ولو بطريقة غير مباشرة . حيث تنجى مساهمة الشعب في التشريع أحياناً باشتراك الاختيارى أو الاجتماعى ، وهذا ما يسهل على المشرع مهمته ، أو تكون فى أحيان أخرى باشتراك الشعب فى التشريع عن طريق المقاومة الجلية أو الغامضة ، ولكنها مقاومة من شأنها أن تقيم بشقيها الدليل للمشرع على وجوب الوقوف عند حد معلوم .

المشرع والقانون الدولي

٢٥ — وإذا كان هذا هو الشأن تلقاء القواعد التي تسن لحكم مظاهر الحياة في الدولة ، فالأمر واحد تلقاء القواعد التي تحكم مظاهر الحياة في جماعة الدول أو عصابة الأمم ، حيث الأمة الواحدة أو الدولة الواحدة كالفرد في الأمة أو الدولة ، ولذلك وجب أن يتألف القانون الوضعي الدولي من العادات والعرف وإرادات الأمم ، والدول . وأخلاقها ، فإذا فقد هذا الركن من التشريع الدولي كان باطلا ولا يسرى عدلا وإنصافاً وقانوناً إلا بصفة مؤقتة على من سلم به وأجاز العمل به ، أما من يقاومه مقاومة إيجابية أو سلبية فانه لا يتحمل نتائجها ، ولا يلتزم بتنفيذها ، ولكنه يرغم واضعه على تحويره أو نسخه وفاق قوة المقاومة الإيجابية أو السلبية .

على أن في القانون الدولي كما في القوانين الداخلية الخاصة ما يمكن أن نسميه خارج الأسواق التجارية . كالحقوق الجوهرية للدولة وواجباتها ، أو الالتزامات الأبدية ، فكل هذه الموضوعات لا يمكن التعاقد على الحد منها ، وإلا كان هناك قوانين وضعية غير مشروعة أصلاً ، ولذلك فهي باطلة من تلقاء نفسها ، أما غير الجوهري فيمكن التعاقد عليه ، ثم فسخ الميثاق الخاص به وفاق القاعدة المشهورة المفروضة في كل عقد وهي قاعدة «مادامت الحال قائمة» (Rebus sic Stantibus) (Tant la chose reste en l'état)

القانون والفلسفة

٢٦ — ليست دراسة القانون لمجرد إرضاء الفكر الانساني ، وإنما هي عمل جوهري حاسم لا يسعنا معه ان تغفل الفلسفة ، لانها في الحق عنصر لا بد من وجوده لافساد أو اصلاح الضمير العام ، والعقيدة العامة ، تبعاً لنزعتها الفاسقة أو الرشيدة ، وما ذاك الا لان العقول تتشبع بالفلسفة إذا ذاعت وانتشرت انتشاراً متوالياً لا توقف

له ولا انقطاع ، ولا سيما عقول الفقهاء النظريين والمبتدعين ورجال الدولة الذين ينتحلون هذه الفلسفة و يؤيدونها عمليا ، وإذا نحن استطعنا ان ننسى أثر الفلسفة ونفوذها في النفوس ، فلا يسعنا ان ننسى نفوذ فلسفة « لوك » « وروسو » « ومنتسكيو » عند بداية الثورة الفرنسية ، فالافكار التي تملك ناصية الكتلة الاجتماعية في ذلك الحين تجسدت النظم في سرعة ، ولذلك كان في الوسع ان نلاحظ أن مجرى القانون لا يرقى من الشعب الى المشرع ، وانما ينحدر من الصفوة موليا وجهه شطر الكتلة الاجتماعية ولهذا جاز القول بان الحياة الاجتماعية كلها ، والسياسية بحذا فبرها هما مناط الفكرة المستخلصة من القانون ، وهذا ما جعل الاخطاء التشريعية في مستوى رفيع من الخطر . اذ تعمل هذه الاخطاء بطبيعتها على ان تثبت الفوضى الاجتماعية في سرعة لها خطرها القاسى على النوع الانسانى

وإذا كان للقانون الداخلى بشقيه العام والخاص فلسفته التي يجب دراستها فان للقانون الدولى بشقيه العام والخاص أيضا فلسفته التي لا يجوز اهمال دراستها على ممر العصور ، لان القانون الدولى كما هو الثابت الآن قد نشأ مع الخليقة وتطور مع تكوين جماعاتها كالقوانين الاخرى التي توجد حيث توجد فكرة الاجتماع .

فكرة العدالة وأثرها

٢٧ — فالقانون اذن من أهم الضرورات الحيوية للجماعات الانسانية ، ولا شك بعدئذ في صحة قول الفقيه البلاجيكي « ارنت بيكار » : « القانون انشودة الانسانية التي لاتزال دائمة في أشد عنفوانها رغما من قدمها . » وكيف يكون القانون غير ذلك وهو اثر الخلق القومى ، والخلق القومى هو اصح تعريف لفضائل الشعب ونقائصه ، وحسن حظه ، ونحس طالعه ، مادام نجاح الشعوب أو فشلهم وسوء مصيرهم من الشؤون التي لاترتبط بشكل الحكومة وحدها ، وانما هي اثار النظم

مجتمعة ، وما النظم إلا أثر من آثار العادات والمعتقدات ، وهذه بدورها أثر من آثار الخلق — على ما سنبينه تفصيلاً عند الكلام عن الطبيعة باعتبار كونها من أصول الدولة .

على أن من الفقهاء من يرى مع ذلك أن القانون واجهة من واجهات عبقرية الشعب . بما أن هناك واجهات أخرى كالدين والآداب والخلق والفن والسياسة والاقتصاد السياسى ، وسواء أكان الخلق يجمع بين كل هذه النظم ، أم كانت كل واجهة من هذه الواجهات تقوم على انفراد ولها أحكامها الخاصة ، فإن المصلحة المادية هى إحدى مشاغل الإنسانية الدائمة ما دامت الإنسانية فى حاجة الى أن تعيش . وإلى أن تدبر وسائل هذا العيش ، وإذن تكون المصلحة المادية هى علم الثروات أى الاقتصاد السياسى ، وما دام الامر كذلك فقد أصبح فى غير المقدور إغفال الأهمية العظمى التى يمتاز بها إحساس العدالة نحو المشاغل الإنسانية ، ذلك بأن هذا الإحساس من أسس البواعث على قيام الإنسانية ، بل إنه لمن أقوى العوامل على وجود الانسان ، حتى لقد يتأثر الانسان أحياناً بهذا العامل تأثراً قد ينسبه لمصلحته الخاصة ، أو يحمله على تضحيته ، ولا غرض من ذلك إلا أن ينصف مصلحة العدالة التى هى قوام القانون وروحه .

إن القانون لا يخرج عن أنه أداة أعدت لتحقيق العدالة ، أما المصالح فمحور الحياة القانونية ، إنها المواد الخام ، أو المواد الأولية التى تتكون منها الحياة القانونية ، ولكن العدالة هى وحدها التى ترتب المصالح المختلفة وتعين درجاتها ، وتأمراً باستمرار احتفاظها بمراتبها ودرجاتها ، سواء أكانت هذه المصالح فردية أم عامة ، وما دامت هى وحدها القادرة على ذلك ، فإن القوة الاكراهية تكون وحدها التى تملى الحلول إذا نحن تجاوزنا حدود العدالة وأوامرها الخاصة بتنظيم المصالح وترتيبها ، وكانت عاقبة القوة الاكراهية اليأس دائماً بما أن عملها يبقى أبداً تحت رحمة قوة إكراهية أشد وأعظم .

وإذن فالقانون بمختلف أنواعه سواء أكان خاصاً أم عاماً ، داخلياً أم خارجياً ، هو أداة تنظيم المصالح وترتيب درجاتها بناءً على أمر العدالة ، إنه التوفيق الذي يقوم به العدل بين الشريف والنافع ، أو هو كما قال أحد الشراح الإيطاليين « إنه في وقت واحد أقل قسط ممكن من الخلق حيث يدخل على الحياة الاجتماعية أقل نصيب من الآداب ضماناً لحسن سير الجماعة مع أكبر حصة من الاقتصاد لأن الغرض منه أن يدمج في الحياة الاجتماعية أوفر حظ من الفائدة ، ولكن قسط الخلق يبقى مع ضآلته صاحب السيادة لأنه من جوهر آخر أسمى من جوهر الماديات . ولقد يكون في الطوق انكار الاخلاق والآداب ، والمصالح ذات الصبغة الروحية ، ولكن ما دمنا نعترف بها ونقر وجودها فلا مناص من إثارها على المصالح المادية ، وهذا ما قصد إليه الفيلسوف باسكال من نظمه الثلاثة المشهورة وهي المادة والروح والرحمة ، وهذه الكلمة الأخيرة تفيد بمعناها الواسع الحب المنزه عن الغاية والتفاني في غرض سام .

طبيعة عمل الدولة

٢٨ - ان الدولة في مجموعها نظام أدبي فلسفي تاريخي سياسي اقتصادي قانوني . مادام القانون كما ابنا ، ومن الواجب أن يكون هذا النظام مفضياً الى سد حاجات الجماعة وضمان كيان البلاد التي تسير على منهاجه في حكم نفسها ، وكفالة رغدها في نسبة مقدرة تقديراً .

واذن فلا معنى عن أن يكون عمل الدولة « نافعاً » قبل أن يكون أي شيء . آخر ، لان استيحاء « النافع » هو أول شرط لعملها . فاذا ماتم هذا الاستيحاء ، ووضعت الدولة حلول مشاكلها ، كان عليها ثانياً أن تنقح هذه الحلول على نور قواعد العدالة ، وبهذه الطريقة تكون الدولة « دولة القانون » اما أن تكون الدولة « دولة قانون » بكليتها وجزئياتها فهذا هو الخطر المحقق ، والضرر المؤكد ، واذا

فلا تدخل العدالة إلا في ترتيب المصالح وتنظيمها كما تقدم وكبح جماح المطالب المتولدة في ظاهرها عن « النافع » وهذا ما نتبين منه ارتباط جهود الدولة جميعا ، بعضها ببعض الآخر ، ارتباطا وثيقا ، سواء أ كانت هذه الجهود سياسية ، أم اقتصادية أم اجتماعية ، أم قانونية ، بل انها جهود يتدمج بعضها في البعض الآخر ، اذا ما وصل كل جهد الى الحد النهائي الواجب تدخله كعنصر من العناصر المكونة لنظرية الدولة ، ما دام « النفع » الصحيح ينطبق ضرورة على « العدالة » الصحيحة

لقد قال جيلينيك في شيء من المغالاة : « . . . ليس من علم بين العلوم إلا وعالج الدولة » فانه مع ذلك قد كشف عن الارتباط القائم بين السياسة والقانون بقوله : « وليس من وظيفة حيوية للدولة إلا وناقشت السياسة جزءاً من نظامها القانوني ، ثم سنته قبل أن يحققه الواقع »

« ونرى من جهة أخرى أن كل عمل من أعمال الدولة ، وكل قاعدة من القواعد التي تدخل في التكوين القانوني للدولة تترجم عنها نتائج سياسية ، واذن فنحن نتعرض لان نحتمي نتائج لا معنى لها اذا أغمضنا الطرف تماما عن السياسة ، ولن يبقى أمامنا غير هيكل من الدولة يستحيل علينا أن ننفع فيه الحياة »

ثم قال جيلينيك .

« ان دراسات القانون العام . . . لا يبررها . ولا يتيسر لنا فهمها إلا بنسبة ارتباطها باحتمالات سياسية ، ومن الواجب أن نتقى الخلط بين السياسة والقانون ، وأن نضع حدود كل منها نصب أعيننا دائما أبداً ، ولكن من المستحيل في القانون العام أن نصل الى نتائج جدية اذا نحن لم نكون فكرة صحيحة مما يمكن اتماحه سياسيا . وهذا هو المبدأ الاساسي الذي يؤدي التقصير فيه الى أن يشط القانون العام عن صراطه ، وينحرف عن مسخته ، ويزج بنفسه في مأزق ، لأنه اذا انكسر حياة النظم افلتت الحقيقة من بين يديه . أو فرت دون أن يبقى خلفها سوى

تظام مدرسى لا ارتباط له إلا بالآوهام والخيالات» فنظرية القانون العام لا تستطيع أن تتجنب الوقوع فى اضطرابات لانجاة لها منها ، إلا اذا تقصت أثر الحياة السياسية وجعلت واقعها نصب عينها » (راجع الدولة العصرية وحققها — ترجمة « فاردي Fardis « ص ٢٢ و ٢٥)

فالخلاصة اذن هى أن الواجب يقضى بمعالجة السياسة أولا ، والقانون ثانيا ، لأنهما الشرطان الأساسيان لدراسة علم الدولة ، ولكن هذه الوسيلة لا تبين لنا مع ذلك إلا حقيقة الرقى المنطقى لعلم الدولة ، دون أن تلمس قيمة عناصر هذا العلم الجوهرية .

ولكن جيلينيك كغيره من الفقهاء والساسة ، لم يلمبث أن ناقض نفسه عند ما خاض الكلام فى تحديد موضوع نظرية الدولة ، إذ قال فى ص ٣٥ من كتابه السابق : « وهناك تحديد آخر يجب وضعه ، وهو يقضى باستبعاد السياسة من دراستنا » ، مع الاحتفاظ فى كل دفعة نريد فيها أن « ندخل الميدان السياسى » بان يكون هذا التدخل « بنسبة ما تقتضيه الضرورة لالتقاء النور أمام مباحثنا النظرية » ، واستبعاد عنصر السياسة يرينا أن جيلينيك قد سقط فى المحذور الذى أراد أن يجتنب الوقوع فيه .

عناصر الدولة

٢٩ — فمن الواجب اذن على علم القانون فى دراسة كهذه ان يحالف علوم الاخلاق والاقتصاد والسياسة المحض والاجتماع وأن يعاونها ويساعدها اراد أو لم يرد ، لان مهمته ان يترجم عن مطالب الخير والمصلحة العامة ، والمصالح الخاصة المشروعة ، وأن يوفق بين هذه المصالح كلها وبين الضعف الانسانى بقدر ما فى الوسع ومع ذلك فمن الجائز أن تؤدي دراسة علم الدولة إلى التسليم عن طيب خاطر بتفوق

هذا العنصر أو ذاك ، مادام هذا التفوق لا يذهب في تكوين علم الدولة الى حد استبعاد باقى العناصر المكونة له .

فاذا أثر الفقهاء أن يعنوا بالقانون العام عناية مطلقة فهم أحق بذلك وأولى على شريطة أن تقتضى الماديات مطالبها في تكوين الدولة ، واذا انهمك الاجتماعى في تحليل الوقائع ، وملاحظتها . أو استخلاص نتائجها ، وتبيان قواعدها العامة ، فليس من ضرر ولا ضرار فى اداء واجبه ما دام لم ينحرف عن صراط العدالة ، ولم يتنكب سبيل الانصاف ، ولم يفس أن يسد حاجات كل منها ، واذا بذل المؤرخ قصارى جهده فى تقصى تطور فكرة الدولة ، وتفصيل كل مرحلة فى جلاء ووضوح ، فخليق به أن يضم إلى ما تقدم دراسة كل العناصر الجوهرية المكونة لهذه الفكرة حتى يبرأ من مسئوليته ويتم رسالته على أكمل وجه ، فكفاءة كل من هؤلاء الاختصاصيين هى وحدها التى تمكن كل عنصر من عناصر نظرية الدولة من الاستظهار والغلبة ، ومن الراجح أن تؤدى نتائج هذا الموقف الى تفهم مجموع علم الدولة تفهما صحيحا ، إذا تسنى لكل اختصاصى أن يدمج عناصر هذا العلم ، بعضها فى البعض الآخر ، وفاق أهمية كل منها ، كي يخرج لنا عملا متسقاً له روعة عامة ، يستأهل أن نطلق عليه اسم « النظرية العامة للدولة » ، أما القول بان عنصراً واحداً هو المكون لنظرية الدولة فنقول لا يستحق الالتفات .

الجمع بين السياسة والقانون

٣٠ — من المستحيل اذن أن نجفى أية ثمرة محسوسة من دراسة نظرية الدولة إذا نحن لم نجمع بين السياسة وعلم القانون ، لأن طبيعة هذه النظرية مختلطة ، ولذلك فلا محيص لها عن أن تكون مزيجاً من السياسة والقانون ، ولقد شبه البعض هذا المزيج بأنه كالبرونز يجمع بين النحاس والقصدير ، وشبهه آخرون بنهرين يلتقيان

فيصب أحدهما في الآخر لتكوين نهر واحد ، ومن المستحيل إهمال هذا الرأي المبدئي إلا إذا أردنا أن يستقل كل نهر بمجرأه من منبعه إلى مصبه ، وفي هذا معنى قصر الدرس على التخصص في علم واحد ، قائم بذاته ، واذن يتحتم على الفقيه الذى يعنى بنظرية الدولة ، ويحاول أن يقصر همه على العناية ، بواحد من عناصرها ، أن يدرس العنصر الذى يريد . دون أن يهمل أى عنصر آخر ، بشرط أن يعنى عناية خاصة بالسياسة والقانون ، وأن يتعمق فى دراستهما ، ويعرف دقائقهما ، وتفصيلهما الجوهرية على الأقل ، وأن يستخدم السياسة والقانون فى هذا الدرس « كما يستخدم العيينين فى تقدير الواقع أمامه تقديراً صحيحاً » والا فانه لا يكون قد درس الدورة الدموية فى جسم الدولة دراسة صحيحة دقيقة

التطبيق فى فرنسا ومصر

٢٤ — يجدر بنا هنا أن نشير الى أن التقليد الفرنسى قد عنى بالتوفيق بين المسائل الاجتماعية والمسائل القانونية ، سواء أكان فى أيام النظام الملكى المطلق ، أم فى أيام حكم الجمعيات الثورية التى أنشأت القانون العام ، وبملاشك فيه أن هذا التوفيق كان تابعا لضرورات الظروف والاحوال ، ولذلك فانه كان توفيقا سعيدياً تارة ، ومنحوسا تارة أخرى ، ولكن المهم أن العناية قد انصرفت فى تلك الايام الى الاعتماد على العنصر الاجتماعى والعنصر القانونى فى وقت واحد . وكذلك كان الشأن عند ما أنشأ محمد على القانون المصرى العام ، فقد عنى فى النهاية بالتوفيق بين المشاغل الاجتماعية والقانونية ، إذ خضع لرأى الدول مع أنه الغالب وعارض فكرة الاستقلال المصرى التام التى اقترحها ابراهيم ، حتى لا يثور الاسلام عليه اذا هو عاد الى شق عصا الطاعة ثانية وخرج على الخليفة خروجاً نهائياً لا مبرر له ، كما عنى أيضا بهذا التوفيق عند ما وضع النظام السياسى الداخلى للبلاد وجعله ملائماً للحالة الاجتماعية المصرية .

موضوع الكتاب

٣١ - واذا فليس موضوع هذا الكتاب تخصصاً في عنصر من عناصر نظرية الدولة ، كما تقضى بذلك الطريقة العلمية البسيطة . وإنما هو دراسة جميع العناصر التي تتألف منها فكرة الدولة دراسة عامة اجمالية وفاق الطريقة العلمية المركبة التي سلم بها « بلونتشلي » أحد كبار رجال المدرسة الالمانية الحديثة ، « وجيلينيك » ، رغماً من أنه اغفل هذه الوسيلة العلمية عند التطبيق .

لقد فرق « بلونتشلي » بين القانون العام والسياسة ، ثم رأى ان علم السياسة هو علم ما يغير الآداب العامة ، بما ان (Machiavel ماكيافل) قد طبق قواعد هذا العلم أبشع تطبيق ولكن وفاق حاجات زمنه ، أما الفارق الذي رآه هذا الفيلسوف بين القانون والسياسة فينحصر في أن علم القانون العام يدرس الدولة من ناحية كائنها ، وأما علم السياسة فيدرسها من ناحية حياتها ، ولكن هذا الفيلسوف عاد وقرر « ان الدولة الحقيقية تعيش ، فهي تجمع إذن بين القانون والسياسة » ولذلك يحق أن لانفرق بينهما أبداً ، « لان جسم الدولة يسمى جثة هامدة اذا ما تجردت من روح السياسة المنعش ، واذا لم يكن للدولة أساس من القانون ضلت السياسة في بيداء الانانية التي لا ضابط لها ، وتوارت وراء غضب هدام ليس له من دافع » (راجع بلونتشلي — النظرية العامة للدولة ص ٣)

وفي الحق إن القانون بمعناه الصحيح الخالي من الشوائب يؤدي ختما الى عناية علم الدولة بالعدالة ؛ لأن « فكرة القانون هي الرابطة بين السياسة والخلق » ، كما قال (بول چانيه B. Janet) ضمن مقدمة كتابه (تاريخ علم السياسة) ، ولذلك كان علينا أن نقدر علم السياسة باعتبارها قطعة من العملة ، لها وجهة قانونية ، وأخرى اجتماعية ، ولقد قل بلونتشلي ضمن كتابه « النظرية العامة للدولة » ان

« فكرة الدولة ، وقواعدها ، وعناصرها الاساسيين ، وأصلها ، وغرضها ، وأشكالها الجهورية ، وتعريف سلطتها وتوزيع هذه السلطة ، كل أولئك يؤلف موضوع هذا الجزء العام الذي هو بذاته قاعدة القانون العام والسياسة »

فالنظرية العامة للدولة هي بالدقة : الجمع بين العناصر الاساسيين للدولة ، ولقد تردد الفقهاء الفرنسيون حتى الايام الاخيرة في أن يفسحوا لها مكانا ، وعمدوا الى أن يدخلوها ضمن دراسة القانون الدستوري البسيط ، أو القانون الدستوري المقارن ، أو ضمن القانون العام بمعناه الواسع ، ولكن « بلونتشلي » أبان لنا الاسباب التي تدعوه الى التسليم بوجهة النظر الاخيرة ، والظاهر أن القانون الدستوري البسيط والقانون الدستوري المقارن يضيقان عن أن يسما نظرية علم الدولة ، وأن علم الدولة هو الذي يشمل علم القانون الدستوري .

ولكن ما يفضل هذا وذاك أن نحتذى حذو « منتسكيو » (Montesquieu)

« وبور لاماكي » (Burlamaqui) « وجان جاك روسو » (J. J. Rousseau) ونطلق على علم الدولة اسم القانون السياسي . أو الفقه السياسي كما اسماه صديقنا الاستاذ الكبير الدكتور محمد حسين هيكل بك في كلمته عن هذا الكتاب . مع استعمال كلمة « سياسي » بمعناها المطلق ، وهذا العلم هو ذلك الذي نص عليه فيما مضى برنامج الدراسات العليا الرسمي بفرنسا ، وحال القانون الدستوري الآن دون تدريسه ، وأن يكون الفقه السياسي أو القانون السياسي القديم هو علم الدولة الحديث الذي يتألف من عنصرين جوهريين ، هما السياسة والقانون وعناصر ثانوية أخرى .

ومتى علمنا ذلك كان علينا أن ندرس نظرية الدولة تفصيلا من الناحية السياسية .

والناحية القانونية ، على أن نمس باقي العناصر مساً يرضى ضمير الاطلاع والاضطلاع بمؤلف خاص بنظرية الدولة ، أو « علم الدولة » وهذا ما يحملنا على أن نصدر كتابنا في عدد من الاجزاء قدرناه بادی الرأي ثمانية ، ولكن عندما شرعنا في ترتيب

جميع الأجزاء واعدادها للطبع زاد عددها على هذا القدر كثيرا ، ولكنه يتناول البحث جملة في أصول الدولة وتطور فكرتها حتى نهاية عهد مبدأ القوميات وفي الحرية والمساواة وحقوق الدولة والفرد وواجباتهما ، وفي دولة القانون وتطور القانون الدولي حتى نظرية تقرير المصير ، وفي طبيعة الدولة وتكوينها وفي السيادة وتحديداتها ، وفي موضوع الدولة ، أي حكومتها ومظاهرها ونشاطها ، وتحديد جهودها ، أما فكرة الدولة في الاسلام فلها كتاب قائم بذاته وسنعمد في وضعه على آراء أساتذتنا في الشريعة الاسلامية .

هذا هو مجمل كتاب « علم الدولة » ، وهو عمل شاق ، لم يسهله علينا إلا ارشاد أستاذنا الكبير المسيو كولوتشي مدرس اللغة الفرنسية بالمدرسة التوفيقية سابقا ، ومدير قسم الترجمة بوزارة المعارف ، قبل إحالته الى المعاش .

ولقد أوصانا هذا الأستاذ الجليل في سنة ١٩٠٢ أن نقرأ كل كتاب قيم ثلاث دفعات ، دفعة لاستيعاب معاني الكلمات وأصولها وفروعها ، ومترادفاتها ، واضدادها ، ودفعة لاستخلاص أفضل الآراء فيه وأقومها وأبلغها وأقواها ، ودفعة لوضع خلاصة عنه ، وعرضها عليه لتنقيحها إذا كان ثم وجه لذلك . ولقد اتبعنا هذه الوصية النفيسة منذ ذلك الحين ، مع تعديلات اقتضتها السن ، ووفرة الاطلاع ، فتكدس لدينا حصاد ضخم من المذكرات التي احتوت خلاصة ما اطلعنا عليه من كتب خلال الثلاثين السنة الماضية وهو حصاد كان ولا يزال عدتنا عند الطوارئ فهذا الكتاب لا يعدو اذن مجهود رجل اطلع ، ودون ، وغربل ، وأخذ بمحاول الاضطلاع بان يخرج للناس ما استطاع إلى اخراجه سبيلا ، ولما كان اطلاع الانسان بالقياس إلى اطلاع المجموع ضئيلا ، وكان الانسان موضع نسيان وخطأ ، فان كل ما ترجوه أن يسد نقد الاختصاصيين ما في هذا الكتاب من نقص .

« لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت ، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرارنا حملته على الذين من قبلنا »

أحمد وفيق

الباب الأول

في أصول الدولة

الفصل الأول

ضرورة البحث في أصول الدولة

١ - يرى البعض أن موضوع أصول الدولة مفروغ منه ، ولكن هذا الرأي لا سند له من الصحة ، وإذن فلا يمكن التعويل عليه ، لا سيما إذا راعينا أن بحث أصول الدولة يؤدي حتما إلى تحديد المهمة التي عهد إلى الدولة بأدائها ، وسنرى من أيا هذا البحث تفصيليا عند الكلام عن كل نظرية من نظريات أصول الدولة التي يمكن ردها إلى : -

أ - الطبيعة .

ب - الأسرة .

ج - العقد الاجتماعي .

د - القوة .

هـ - الإرادة والاختيار أو الفرد .

غير أن مثلين هامين جامعين ، نتقدم بهما لإثبات ضرورة بحث أصول الدولة قد يؤديان إلى الفصل فيما بيننا وبين من قال بأن الكلام في أصول الدولة أصبح مفروغاً منه ، لا سيما إذا اشتمل المثلان على السند الصحيح المثبت لأهمية هذا الدرس في الوقت الحاضر .

سبب هذا البحث

٢ - لا تزال المدنية العصرية في حاجة ماسة الى البحث والتنقيب في أصول الدولة ، حتى تستمد قاعدة تعالج بها خللا طارئاً ، أو تغير بها أساساً من أسس الدولة تصدع ، أو شكلا من أشكالها تشوه ، لتستعيز عنه بآخر أبهى وأروع .

١ - فرض الضرائب على الأجنبي

٣ - إن أول مثل جامع نتقدم به الى قرائنا هو موضوع فرض الضرائب على الأجنبي ، وهو مثل ينطوى بذاته على كل أصول الدولة ويبين لنا الحاجة الماسة في الظرف المناسب الى بحث هذه الأصول كلها دفعة واحدة ، حتى نكون نظرية صحيحة لا يأتينا الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، ولا تتعارض مع أصل من أصول الدولة التي ذكرناها آنفاً .

إن أول سؤال يتبادر للذهن عند ما نحاول درس موضوع فرض الضرائب على الأجنبي هو لماذا يدفع الأجنبي الضرائب ؟ ولكن من الجائز ، ونحن نحب على هذا السؤال ، أن نعرض على دولة أجنبية تفرض ضريبة أو عدة ضرائب على رعاياها المقيمين عندنا أو عند غيرنا ، فيترتب على ذلك إسراف في فرض الضرائب يهبط الفرد الواحد أو الثروة الواحدة ، كما يترتب عليه خلاقات قانونية يجب العمل على تلافيها قبل تلافى أى شيء آخر ، ولذلك كان من الواجب علينا أن نبحث عن الأسباب التي تدعو الى ربط الضرائب على رعايا الدولة وهم خارج بلادهم الأصلية ، وهذا ما يفضى بوجه عام الى بحث الموضوع الهام ، وهو لماذا يدفع الانسان ضريبة ؟ والاجابة على هذا السؤال تبين لنا حل الموضوع الخاص بفرض الضرائب على الأجنبي ، واتصال هذا الموضوع بأصول الدولة .

أسباب فرض الضريبة

في قيام الجماعة

٤ — مسألة الضريبة قاعدة عامة ذات طبيعة أدبية أكثر مما هي ظاهرة قانونية وسياسية ، لأن الموضوع الجوهري الذي يجب أن نصدر عنه في فرض الضريبة هو قيام الجماعة على اعتبار كونها مجموعة من الناس ، تستغل قطعة من الأرض محدودة ومنظمة سياسياً ، وآلت الى أن صارت شعباً ثم دولة ، والحياة الاجتماعية تتطلب ضرورة تعاون الشركاء في تحقيق الأغراض التي ترمى الجماعة الى إنجازها ، مع العلم بأن تحقيق هذه الأغراض يترتب عليه مزايا لمختلف الشركاء باعتبار كونهم أفراداً ، ومتى كان للانسان حق في مزايا ، كان عليه واجبات ، لان كل حق يقابله التزام . وكذلك الشأن في الجماعات والشركات الأخرى ، فالعمل الذي يرصدون جهودهم على تحقيقه يتطلب ضرورة حملاً من النفقات ذات الصبغة الاجتماعية مادامت الجماهير هي التي تنفقها ، وإن كان الغرض منها أن ينففع بها جميع المشتركين ولذلك فإن هذه النفقات توزع عليهم عادة ، ليحتمل كل منهم نصيبه ، وما دام الاجتماع اساس الضريبة وما دام الاجتماع أمراً طبيعياً ، فتكون الطبيعة من عوامل فرض الضريبة ، وإذن فالأصل الأول لتكوين الدولة له دخل في فرض الضريبة ، ومن الضروري بحثه عند درس أصول الدولة .

العائلة

٥ — ان الطراز الأول للجماعة هو الاسرة ففيها نجد أغراضاً فردية عن الحياة ، وعن الحماية ، وعن النفقة ، وهي أغراض تتفق والأغراض العامة للنماء والرقى والرفاهة العائلية ، ونجد كذلك في الاسرة قواعد أدبية يطبقها رب العائلة عن طيب خاطر

بالنسبة لتوزيع النفقات ، والتكاليف ، توزيعاً تتطلبه صيانة الأسرة لازماً .
فاذا كانت هذه القواعد الأدبية لا تعمل من تلقاء نفسها على تحقيق هذا
التوزيع ، فإن القانون يتدخل دفاعاً عن الحياة العائلية ، ويتدخل بقوة اكراهية
ليفرض نصوصاً كنصوص المواد (١٥٥) و (١٥٦) و (١٥٧) مدنى أهلى ،
وهى النصوص التي يقابلها فى القانون المختلط (٢١٧) و (٢١٨) مدنى ، وفى
القانون الفرنسى (٢٠٥) و (٢٠٣ و ٢١٢) و (٢٠٨) مدنى ، وفى القانون
الايطالى المادة (١٣٨) والمادة (١٤٣) مدنى ، ونصوص هذه المواد وقواعدها
واحدة وهى « يجب على الفروع وأزواجهم مدامت الزوجية قائمة أن ينفقوا على
الأصول وأزواجهم » و « كذلك يجب على الأصول القيام بالنفقة على فروعهم ،
وأزواج الفروع ، والأزواج أيضاً ملزمون بالنفقة على بعضهم » و « تقدير النفقات
يكون بمراعاة لوازم من تفرض لهم ، وليس من تفرض عليهم » .

ولقد وضعت هذه المادة الاخيرة مبدأ عاماً لتقدير النفقات ، ويجوز أن تكون
هذه المواد قاعدة لتقدير النفقات العامة أيضاً ، ففيها نفس القواعد الأساسية التي
نصتها المادتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة من اعلان حقوق الانسان والوطنى
الصادر فى سنة ١٧٨٩ والمادة (٢٥) من الدستور الايطالى الصادر فى مارس
سنة ١٨٤٨ ، ومواد الدساتير الأخرى التي احتدت هذه المادة ، واذن فلا ندم
عن القول بأن هذا المبدأ المشتق من القواعد الأدبية العائلية هو المصدر الذى يتلقى
عنه المشرع أسباب النزوع الى فرض ضريبة من الضرائب وهذا ما يحتم دراسة
أصل الدولة من ناحية العائلة .

القبيلة

٦ - وهناك طراز آخر للجماعة ، ولكنه أشد تعقيداً من الأسرة ، ونعنى به
القبيلة ، وهى مجموعة اسرات تسكن منطقة محدودة ، أو تعيش معاً حياة الرُّحل ،

وتجند في اجتماعها باعثا على قوتها، وقوة للذود عن حياضها، والدفاع عن انفسها وكيانها، والتعاون المتبادل في سبيل تحقيق اغراض وجودها.

ففي هذه الجماعات ذات الصبغة الاجتماعية الخاصة نجد قواعد منشؤها العادات أو الاشتراك الحر في العمل، أو قواعد أخرى يفرضها على الجماعة ذلك الذي ينجح بكفايته وجدارته ومهارته في التفوق على الجميع، وهي قواعد تحدد الاغراض الاجتماعية التي تواصل القبيلة بذل جهودها في سبيل تحقيقها، وفضلا عن هذا فان هذه القواعد تدعو إلى قيام نوع من توزيع العمل والتخصص، وتلقى على عاتق العناصر التي تتألف منها القبيلة تكاليف، وانك لتجد هذا التوزيع ايضا بين العائلة مع مراعاة السن والجنس، والكفاية لحمل السلاح أو العمل الخاص بكل فرد.

الجماعات الحرة.

٧ - وهناك قواعد خاصة بتوزيع النفقات التي يتطلبها تحقيق الغرض المشترك، وهذه القواعد تجدها ايضا في الجماعات التي تتألف طوعية لاغراض خاصة بالتجديد أو التربية، أو لاغراض سياسية أو مدنية أو تجارية. الخ. وهي جماعات تقوم على قواعد يسلم بها الشركاء في حرية واختيار، ويجوز قانونا أن تكون اجبارية أو غير اجبارية.

وكذلك نجد في طوائف المهن الحرة قواعد تولدت عن التقاليد أو عن الارادات الحرة للاعضاء الذين قبلوا أن يتحملوا اعباء تكاليف مالية، تحقيقا لمصلحة مشتركة أو فردية، ومن الجائز أن يعترف القانون بهذه الهيئات أو يتجاهلها، أو يقاومها، ولكن هذه القواعد ترمى أحيانا إلى تحقيق اغراض تتطلب آجالا أطول من اجال الافراد، وهي اغراض من الجائز أن تكون في نظر طوائف أرباب الحرف والمهن كحلفات كبيرة في سلسلة طويلة لا يدرك الطرف نهايتها.

القانون والعادة والعرف

٨ -- قد يقر القانون العادة ، أو القواعد التي يملها الاختيار المنصف ، فتصبح قاعدة قانونية إلزامية لتوزيع النفقات بين أعضاء الجماعات الموقفة ، مثال ذلك تلك الجماعة التي تتألف بين أصدقاء يجتمعون قصداً الى قضاء بعض ساعات في الخلاء ترويحاً للنفس من عناء الأعمال ، أو لتحقيق غاية مشتركة ، أو تلك الجماعة التي تتألف من أصحاب الأملاك في جهة معينة لإنشاء طريق جديدة تشق جميع أملاكهم ، أو ذلك الاتحاد الذي يتألف عرضاً بين تجار تعاقدوا مع مقاول واحد للنقل البحري ، على تصدير بضائعهم ، ففي حالة كهذه نجد كل تاجر يتعاقد مع متعهد النقل تعاقداً قائماً بذاته ، ومع ذلك فقد يضطر متعهد النقل الى إلقاء جزء من البضاعة المشحونة الى اليم إذا طرأ ما يلجئ الى ذلك ، حتى يضمن نجاة السفينة ، وعندئذ تتألف جماعة من أصحاب البضائع المشحونة لتوزيع الخسارة عليهم ، وهي جماعة تطبق القاعدة القديمة التي تستمد قوتها من القانون الروماني ، فلا تقع الخسارة المترتبة على إلقاء البضاعة في البحر على عاتق أصحاب البضاعة التي أتلقت دون سواهم ، وإنما توزع لزماً بالتساوي على أصحابها وعلى من نجت تجارنتهم من الاغراق واستفادوا من تضحية أموال غيرهم .

الدولة وقواعد الضرائب

٩ -- إننا لا نجد في طراز جميع الجماعات التي تقدمت سلطة عليها تحديد مقاييس توزيع التكاليف ، ولكننا نرى الى جانب هذا الطراز جمعيات أممي وأكثر تعقيداً ، وهي جمعيات تمتاز بقيام نظام قانوني فيها ، وتصير دولة بنسبة ما تزاوله من سلطان سياسي في بقعة من الأرض يشغلها شعب معين ، وبنسبة

ما بأيديها من وسائل الضغط القانونية ، فضلا عن وسائل الاكراه الأدبي التي تجدها في الجماعات الأخرى .

ولكن ليس من الواجب أن يكون سعى الدولة في أن تصبح كائنا قانونياً سبباً في حرمانها من أن تكون كائناً أدبياً في الوقت نفسه ، ولا سبباً في أن نرى القواعد القانونية التي وضعتها الدولة لتوزيع النفقات العامة عاجزة عن أن تجارى القواعد التي صدرت عن الحياة الاجتماعية ، واستوحت التجاريب والآداب والخلق والتقاليد ، لأن هذه القواعد لها في أغلب الاحيان داخل عالم التطبيق قوة فعالة منتجة تحاكي قوة القواعد القانونية ، وتجمع بينهما المبادئ الأساسية التي تلهمهما ، ولا تخرج عن أنها مبادئ أدبية .

ويتضح مفعول هذه القواعد الادبية في جلاء عند ما تتخطى الدولة ، في توزيع التكاليف العامة ، الحدود التي وافق عليها أغلبية الشركاء ، فتعارض بذلك التجاوز الاحساس الأدبي السائد ، وعندئذ يلوح على الشركاء رد فعل يتجسم في مقاومة القواعد القانونية التي تفرض ضريبة يأبى المجموع قبولها ، ومن الجائز أن يتجلى هذا الشعور ويظهر هذا الروح المعارض في صور مختلفة في شدتها ، متفاوتة في أثارها كأن يجيء ذلك في صورة احتجاجات ، أو غش ، أو اضطرابات سياسية أحياناً ، أو ثورات وانقلابات في أحيان أخرى .

الرضاء العام أساس الضريبة

١٠ — فأساس جباية الضرائب قائم اذن على قواعد ادبية مستمدة من الطبيعة الماثلة في غريزة الاجتماع ، والعادات العائلية التي يتجلى أثرها في قبول أهل الوطن دفع الضريبة التي يجب أن تجبها الدولة لمصلحة الجميع ، فإذا لم تستطع الدولة أن تعتمد في جباية الضرائب إلا على سلطانها الاكراهي فلا ضمان لسير

النظام المالى فى البلاد ، لأن ما تفرضه القوة تزيله القوة . وقوة الاهالى أعظم من قوة الدولة ، والاهالى فى حالة فرض الضرائب بالاكراه ، يحاولون أن يفروا من الدفع بمختلف الوسائل ، ويتحتم اذن على الدولة أن تناضل كل من يفرض من اداء التكاليف المالية فضلاً على حدة فى ظروف تجعل النفقات الضرورية لاتمام التحصيل ، ورد الفعل السياسى ، وكل ما يترتب على هذه المقاومة مؤديا الى انعدام المصلحة الحقيقية المترتبة على فرض الضرائب ، وكانت هذه الحال ، حال الدولة الفرنسية خلال الفترة السابقة على الثورة الفرنسية الكبرى ، فقد قام نضال بالمعنى الصحيح للكلمة بين جباة الضرائب الذين نيط بهم تحصيل ضرائب فادحة ، موزعة توزيعاً ظالماً ، وبين الممولين الذين حاولوا بجميع الوسائل ، وجميع طرق الغش أن يفلتوا من الدفع وبهذه الطريقة يمكن توضيح الطبيعة الحادة التى اعتبرت ظاهرة للأزمة المالية التى كانت أدعى العوامل الجوهرية لاندلاع هيب الثورة الفرنسية ، وبهذه الطريقة أيضاً يمكن أن تتجلى الطبيعة الحادة التى اعتبرت ظاهرة للأزمة المالية المصرية فى عهد اسماعيل ، بعد اذ قام نضال شاذ بالمعنى الصحيح بين جباة الضرائب الذين نيط بهم تحصيل ديون الاجانب بالكرباج أولاً وقبل الضريبة الممتازة على كل دين ، ثم تحصيل هذه الضريبة بكافة الطرق بعدئذ ، وبين الممولين الذين حاولوا بجميع الطرق ، بما فيها ترك أطيانهم بورا ، أن يفلتوا من القيام بعبء التكاليف المالية المتعددة المبهضة خلال تلك الازمة التى كانت أحد العوامل الجوهرية التى أدت الى تدخل انجلترا وفرنسا أولاً فى الادارة المصرية ، وثانياً فى توزيع السيادة بينهما مناصفة ، ثم الى انفراد انجلترا باحتلال مصر فى النهاية واستئثارها بالسيادة المصرية بعد مواقف فرنسا المشهورة .

قواعد الانصاف والاكاد

١١ - واذا نحن صرفنا النظر عن الظروف الخاصة بكل جماعة ، وكل

عنصر ، وكل مدنية ، فاننا نجد هناك مجموعة مشتركة من قواعد الانصاف والخلق والآداب ، وهى قواعد تصلح لتوزيع مختلف أشكال الضريبة المالية المقررة على الافراد سداً لنفقات حاجات الجماعات العامة ، واذن يجب علينا أن نحصى العوامل التى تحدد بوجه عام حصة كل عضو من أعضاء الجماعة فى الضريبة .

حصة الفرد فى الضريبة

١٢ - ان العوامل التى تحدد حصة الفرد فى الضريبة لا تخرج عن العناصر الثلاثة الآتية :

١ - المزايا العامة التى تعود على الفرد باعتبار كونه منتسباً الى جماعة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية .

ب - المزايا الخاصة المترتبة على النشاط الاجتماعى .

ج - أهلية الفرد لدفع الضريبة المطلوبة للحياة الاجتماعية العامة

المزايا العامة والخاصة

يعيش الانسان فى الجماعة لانها تمكنه باسهل وسيلة من تحقيق المقاصد التى يرمى الى تحقيقها . وبذلك يدرك مزايا يعجز عن ادراكها ، وتقتصر همته وحدها عن بلوغها اذا هو عاش فى عزلة ، فبغض النظر إذن عن الخدمات أو المنافع الخاصة التى لا يستطيع الانسان أن يستمدّها من المجهود الاجتماعى العام ، فإن فى متناول الفرد أن يحصل على مزايا عامة وغير مباشرة ، على اعتبار كونه ينتمى الى فريق معين ، وتقدير هذه المزايا بحمله على أن يرتضى فى طوعية أن يشترك فى تحمل عبء النفقات الضرورية للجماعة المنتمى اليها .

فالحياة فى عزلة ، أو فى أسرة ، أو فى جماعة معينة دون اية جماعة أخرى ، هى اذن من الامور التى يجب أن يعنى الانسان بها ، ذلك بان هناك أسباباً من السهل ادراك قيمتها ، فمن جهة نجد أن قوة الجماعة والثقة التى تتمتع بها ، وشماعتها الذائعة

لها رد فعل يتناول سلطان الفرد الخاص ، ونجد من جهة أخرى أن الوسط المحيط الذى يعيش فيه الانسان يخلقه فى قالب يشبه قالب الجماعة التى ينتمى اليها ويعيش فيها ، ويمكنه فى الوقت نفسه من الوسائل التى تسهل انماء شخصيته واستثمارها وفاق وحى هذا الوسط ، واذن فليس الأمر واحداً اذا عمل الانسان فى عاصمة أو فى قرية ، أو فى دولة غنية بثروتها ، قوية بنظمها ، أو فى دولة ضئيلة الأهمية ، أو فى شركة شاسعة النطاق ، زاهية الاسم ، واسعة السلطان والرفاهة ، أو فى شركة خاملة الذكر ، لا حول لها ولا قوة .

لكن من الواضح أن المزايا المباشرة ، المتولدة عن الجهود الاجتماعية العامة هى على الخصوص مصدر الواجب الذى يفرض على الفرد أن يساهم فى دفع الضرائب كما أن هذه الجهود ذاتها هى الوسيلة التى تحدد حصة كل فرد فيها . وهذه الحصة تقدر وفاق النفقة التى تتحملها الجماعة مقابل ما تؤديه من خدمة للفرد ، أو تبعاً للزينة التى يحصل عليها هذا الفرد شخصياً من تلك الخدمة .

أهلية دفع الضريبة

ومن الواجب أن نلاحظ هنا أن الضرائب تكون دائماً متناسبة مع أهلية كل فرد للدفع ، مهما كان الشكل الاجتماعى للحكومة ، ابتداء من حكومة الأسرة حتى حكومة الدولة ، كما أنك تلاحظ معنا أحوالاً يعنى فيها من دفع الضريبة هؤلاء الذين هم فى حاجة الى العون والمساعدة بعد أن أعجزهم الزمن عن أداء أى عون ، أو أقعدهم عن المساهمة فى أية مساعدة أو نفقة ، ونستطيع كذلك أن نلاحظ أحوالاً أخرى نرى فيها قيام تفاوت فى قسط الضريبة رغماً من تساوى النفقات والمزايا بين الأشخاص الذين عجزوا عن أن يؤدوا عبء التكاليف الاجتماعية بنسبة غيرهم بحكم الثروة أو السن أو النوع أو الأهلية والملازمة .

السرف في توزيع التكاليف

١٣ - وقد يحصل في أية هيئة اجتماعية سرف ، أو تجاوز في توزيع التكاليف ، وهذا ما يرتكبه الدهاة والمكررة على نقيض مصلحة البسطاء والغافلين ، ويقترفه أولئك الذين يهيمنون على الشؤون العامة ضد مصالح الضعفاء ، ولكن تنكب سبيل القاعدة الأدبية على هذه الوتيرة لا يغير من النتائج التي نسير في اتجاه تحقيقها ، وهي النتائج المترتبة على انعدام الفوارق الجوهرية بين قواعد توزيع النفقات العامة في مختلف أنواع الجماعات ، ابتداء من أبسطها إلى أعقدها تركيباً ، سواء أكانت دولة بسيطة كأسوج ونروج مثلاً ، أو دولة مركبة كالاتحاد المركزي السويسري والاتحاد الاستقلالي الألماني .

ونستطيع أن نجد إلى جانب القواعد الأدبية الأساسية التي أعدت لأن تكون أساساً لقواعد توزيع الضرائب انحرافاً مصدره الاسراف في السلطة وتجاوز حدودها ، كما هو شأن بعض الشركاء تلقاء مصلحة شركاء آخرين في أية شركة ، ولكن هذا السرف لا يباح إذا ترتب عليه زوال المزايا التي أراد أن يدركها من الحياة في العائلة أو في الدولة ، ذلك الذي انضم إلى هذه الجماعات ليستفيد منها ويحصل على مزاياها الاجتماعية فضاعت عليه هذه المزايا وراح ضحية هذا السرف وتجاوز الحدود .

سبب دفع الضرائب

١٤ - إذا نحن أغفلنا العامل الشخصي الذي تقدر وفاقه أهلية كل فرد للالتزام النسبي بدفع الضرائب ، ونحمل اعباء تكاليفها الاجتماعية طبقاً لتقديرات سياسية أو اجتماعية ، وكان إغفال هذا العامل خلال تمحيص العوامل الأساسية لفرض الضرائب ، فأننا نجد في العاملين الآخرين العناصر المسكونة لسبب تبرير دفع الضرائب الفردية ، وجعلها مقبولة ، لأن الغرض من الضريبة مقدمة اختيارية ،

ورضاء الممول وقبوله الالتزام بدفع الضريبة يجعل استخدام الضغط عقبا .
وإذن فالمزايا العامة والخاصة المترتبة على الاجتماع هي سبب دفع الضرائب ،
باعتبار أنها الغرض الجوهرى من الضريبة ، والسبب القانونى الاقتصادى الذى
يغرى دافع الضرائب على أن يكون عضواً فى الجماعة .

أنواع الضريبة فى مختلف الدول

١٥ - وإذا نحن قصرنا الآن بحثنا على الضرائب التى تفرض جبايتها
لمصلحة هذا الشكل الخاص للجماعة ، والمسمى دولة ، فقد وجب علينا أن نعلم أن
للتنظيم السياسى والقانونى من جهة ، ولطبيعة المصروفات من جهة أخرى نفوذاً
عظيماً فى وضع أساس الضرائب العامة .

وسواء أكان الأمر فى العالم القديم - فى مصر أو اليونان أو روما - أم فى
القرون الوسطى ، أم فى العصر الحديث - فإن الضرائب تختلف وتتفاوت تبعاً
للظروف التى تحيط بالمصروفات وطبيعتها ، وتبعاً لكون المصروفات عادية تتطلبها
الأعمال العامة ، أو غير عادية تقتضيها الحرب ، وفضلاً عن هذا فإن الضرائب على
أنواع ثلاثة تبعاً للمواقف السياسية والقانونية المختلفة ، فهى إما أن تدفع اختياراً
كحبة أو تبرع ، وإما أن تكون ضرائب مذلة لا تتلاءم وصفة كون الإنسان وطيناً
حراً ، وهذه الضرائب هى تلك التى تجبى من الشعوب المغلوبة على أمرها ، أو تفرض
على العبيد الأرقاء ، وإما أن تكون ضرائب بمعناها الصحيح .

طبيعة المصروفات

ولقد تنوعت أشكال دفع الضرائب ، وطرائق تحديد ملاءة الأفراد وأهليتهم
للدفع تبعاً لطبيعة المصروفات أيضاً ، بمعنى أن يكون الغرض منها إما تحقيق غايات
دينية ، أو حربية أو خدمات مدنية .

السياسة وطبيعة الضرائب

وإذا نحن نظرنا الآن إلى أقرب العصور الينا وجدنا ان في طبيعة فرض الضرائب آثارا عميقة ترتبت على اختلاف النظم السياسية وتفاوتها ، وكل هذا أوحى به الطبيعة ، والعائلة والتعاقد والقوة والاختيار وهي جميعا أصول الدولة

في الدولة الاستبدادية

ففي الدولة التي قامت سيادتها على أنها ملك للامير أو لولى الأمر نرى الضرائب كنوع من الإيرادات ، ذلك بان الأمير يتمتع باوسع سلطان في جميع بقاع الدولة ، أما الافراد فانهم لا يتلقون ملكية أموالهم الا منحة من السيد الاعلى ، فلجباية الأموال اذن طبيعة الإيراد المستحق وفاق عقد الاقطاع أو عقد الامتياز الذي منح هذه الاراضى للأفراد ، واذن فارادة السيد المطلق هي التي تحدد أغراض الحياة العامة ، ومصروفاتها ، وتقدير الإيرادات الواجب تحصيلها .

في الدولة البولييسية

وأما في النظم البولييسية فلولى الأمر السيطرة التامة على توجيه الأعمال العامة ، ولذلك فان تقدير المصروفات والإيرادات معلق بإرادته ، ولكن هذا السيد الاعلى ليس مطلق الحرية تماما حتى يتمكن من أن ينفذ ميوله جميعا ، اذ هو مكروه على رعاية المصلحة العامة ، واذن يكون أوثق ترجمان في التعبير عن حاجات الامة ، لاسيما وان الجماعة في هذه الدولة محرومة من السلطان الذي يخولها حق وضع القواعد التي تحكم لزاما مجرى النشاط المالى للدولة ، وهذا ما يدل على أن القوات الأدبية ابعد أنرا في السلطة ، وفي قرارات ولى الأمر من القواعد القانونية ، وما القوات الادبية الا القواعد التي ينفذها رب العائلة الرحيم .

في الدولة الحديثة

والآن نصل الى الدولة الحديثة ، وهي دولة القانون ، لنرى اشتراك الشعب في تحديد القوانين المالية تحديداً تشريعياً ، وتحقيق انتقال السيادة المالية من يد ولي الأمر الى أيدي الشعب ، حتى يكون هذا الشعب والدولة وحدة تريناً أن تحديد المصلحة العامة ، أي تحديد الأغراض الاجتماعية ، وقواعد توزيع التكاليف العامة صارت مظهر إرادة الجماعة ، ما دامت عملاً من أعمال البرلمان ، فنواب الشعب وحدهم هم الذين يترجمون عن إرادة الناخبين ، وهؤلاء بدورهم يترجمون عن إرادة جميع الذين يدعون الى الاشتراك في المصروفات العامة سواء أكانوا رعايا أم أجنبياً ، ورغماً من أن الأجنبى ومعه بعض الأهالى حرموا حق التصويت فى الانتخابات العامة ، ورغماً من أن بعض الرعايا الذين لهم حق التصويت لا يزاولونه مطلقاً ، وإذن فالقاعدة الأدبية فى دولة القانون تنقلب قاعدة قانونية يتكون منها الأساس المعقول لتوزيع التكاليف ، وبناء عليه تكون العائلة لا تزال أصل الدولة ، بما أن القواعد الأدبية التى أصبحت قاعدة قانونية من مبتكرات الأسرة .

مواقف الأجنبى

١٦ - ولقد وقف الأجنبى تلقاء الخضوع للسيادة المالية للدولة المضيفة ، مواقف مختلفة خلال تطور القانون العام وفكرة الدولة ، ويرجع تفاوت هذه المواقف الى معنى كلمة أجنبى ، فاذا عنيت كلمة أجنبى عدو البلاد ، فلا حد لما يفرض عليه من ضريبة ومن الجائز أن تذهب الضريبة الى حد مصادرة أمواله ، أو الى فرض ضريبة خاصة لا يتحملها سواه .

وقد يعتبر الأجنبى عنصراً غير مرغوب فيه خلال بعض ظروف من تاريخ الشعوب ، وبخاصة فى اللحظة التى تتدعم فيها الحياة القومية ، أو تتصدع ، وهذا ما يدعو الى فرض أبهظ الضرائب عليهم ، ولكن الدولة الحديثة تعامل الأجنبى

بوجه عام معاملة الوطني ، بشرط أن لا تكون معاملة الوطني ظالمة ، وأن يكون الأجنبي أهلاً لدفع الضريبة كالوطني .

شروط دفع الضريبة وحدودها

١٧ — فأسباب الضريبة في دولة القانون هي إذن المزايا العامة أو الخاصة التي يتمتع بها الفرد كنتائج للاجتماع ، سواء أكان هذا الاجتماع مائلاً في دولة ، أم في إقليم ، أم في خط يقيم فيه الفرد ويخضع له ، وهكذا يتحدد الأساس القانوني للضريبة بتحديد أساسها الأدنى ، وأساسها الأدنى هو الاجتماع ، والاجتماع غريزة من فعل الطبيعة .

وحق الدولة في مطالبة رعايا بدفع الضرائب هو إذن خاضع لبعض شروط ، ومحدود بمحدود خاصة ، وهذه الحقوق وإن كانت ذات طبيعة اجتماعية وأدبية يحكم أصلها ، فإنها مع ذلك تقوم على أساس قانوني ، فانتصاف إنسان بأنه من أهل بلد معين ، أو تبعيته لمحاكم هذا البلد لسبب ما ، لا يكفيان في النظام القانوني للدولة المصرية لتبرير فرض أى ضريبة ، إذ من الواجب أن لا تقتصر الضرائب على أن تكون بنسبة أهلية دافع الضرائب للدفع ، بل يجب أن تكون متناسبة أيضاً والمزايا التي يصيبها الممول من دفعها حسب طبيعة تبعيته للدولة ، ودرجة هذه التبعية ، وهناك مقاييس تقوم على الانصاف ، وهي مقاييس تصدر عن الضمير الاجتماعي وتحدد القواعد القانونية التي تسن لجباية الضرائب ، وهذه القواعد القانونية التي جاءت بها التقاليد الزمنية العتيقة قد صارت أساساً لتنظيم الضرائب في « دول القانون » الحديثة ، ذات المدنية الواحدة ، والثقافة الواحدة ، وهذه المقاييس تشف عن مبادئ عامة للقانون المالي ، ومن شأن هذه المبادئ العامة أن تحدد السيادة المالية للدولة العصرية ، بدافع نوع من الإرادة الخاصة المحددة ، فإذا تخطت السيادة المالية حدود هذه المبادئ ترتب على ذلك سرف في فرض الضريبة وتجاوز في حدها المألوف .

الايرادات وسبب الضريبة

١٨ - ونجد الى جانب هذه القيود الادبية القانونية حدودا قانونية لاستخدام الايرادات ، فالدولة تستطيع أن تنجي الضرائب بنسبة انطباق هذه الجباية على العدالة ، وفي جميع الاحوال التي يوجبها الانصاف ، ولكنها ملزمة باستخدامها في وجوه المصلحة العامة ، فسبب الضريبة هو اذن جهد يبذل في سبيل خدمة الجماعة التي تتكون منها الدولة ، على أن تعود مزايا هذه الخدمة على مختلف الممولين الذين ساهموا في عضوية هذه الدولة ، بشرط أن تكون الخدمة التي رصدت عليها الايرادات العامة ذات صبغة عامة ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الغرض من الخدمة هو الحصول على ميزة خاصة لطائفة محدودة من أعضاء الدولة ، اذا ترتب حتما على انتفاعهم خير للجميع بدافع ذلك النوع من التضامن المتبادل الذي يجمع بين الشركاء في هيئة اجتماعية واحدة ، أما اذا كان الغرض الوحيد من جباية الأموال مصلحة السيد الاعلى أو مصلحة اولياء الأمور فمن الواجب الغاء هذه الضريبة ما دام أساسها المصلحة الخاصة دون المصلحة العامة .

وهناك اعمال تستطيع الدولة أن تؤديها من تلقاء نفسها تنفيذاً لمحض ابتكارها وسدا لحاجة الجماعة في اللحظة التي تراها ، وفي المناسبة التي ترغب فيها ، وهناك على النقيض من ذلك اعمال تؤديها الدولة لتلبية لعرائض يرفعها الأهالي ، وتنطوي على احتياجاتهم ، ومن الواجب اذن أن يكون أداء هذه الاعمال داخل حدود المطالب الأهلية حتى إذا لم تفد الجميع ، وللحصول على نفقات هذه الاعمال الخاصة تلجأ الدولة الى تحصيل أموال بنسبة النفقات المطلوبة والمزايا المترتبة على هذه الاعمال ، ويطلق على هذه الضريبة اسم رسوم ، أو نفقات ، ولكن اساس عمل الدولة في الحالة الأولى يكون فرض ضريبة مباشرة ، أو غير مباشرة تبعاً للظروف .

فكرة الضريبة

١٩ - وبهذه الطريقة نصل الى صوغ الفكرة العامة من الضريبة التي تفرضها « دولة القانون » فنقول إن فكرة الضريبة هي جباية اجبارية تفرض على الافراد والهيئات الذين يساهمون في المزايا العامة والخاصة باعتبار كونهم تابعين للدولة ، وهي جباية تنفذ بغض النظر عما تؤديه الدولة من خدمات عامة .
وللممول مزايا عامة أو خاصة ، حالة أو مؤجلة ، وهذه المزايا مستمدة من الوحدة العامة التي تزاوِل حق فرض الضرائب ، ولكن الممول لا يستفيد فائدة خاصة من جراء دفع الضرائب ، الا إذا فرض عليه رسم خاص .

السند القانوني للضريبة

٢٠ - سيادة الدولة المنطبقة الى حد ما على سيادة رب العائلة ، والناقذة في كل من يتبعها هي أصل الحق في فرض الضرائب ، وأساس هذا الحق وسنده القانوني ، ولكن التبعية للدولة ليست سنداً كافياً لفرض الضرائب في « دولة القانون » فإذا لم يستفد أحد الممولين من المزايا الخاصة التي تترتب على مجهود الدولة ونشاطها ، فلا يجوز منطقياً أن يلزم بدفع ضريبة ، إلا في حدود الاستفادة من المزايا العامة المسلم بأنه يستفيد منها بمجرد تبعيته للدولة ، كالأصول والفروع لا يدفعون نفقة إلا لمن يرثونه ، والوراثة فائدة محتملة متوقعة ، فإذا فرض على الممول دفع ضريبة تتخطى هذه الحدود ومن الممكن أن يكون تقديرها راجعاً لاعتبارات سياسية فمن الواجب التسليم بأن هذه الزيادة لا مبرر لها .

وجوب تبعية الممول للدولة

٢١ - وتبعية الممول للدولة على درجات ، كدرجات القرابة العائلية ، فالبعض

يجب البعض الآخر في النفقة وفي الارث ، أى في الاستفادة والافادة ، ولذلك كان للتبعية درجات متعددة ومتفاوتة أيضاً ، ومن الضروري عند ربط الضرائب ، أو فرض النفقات العامة أن نميز بين العلاقات التي تصل بين الفرد والدولة ، كما نميز بين صلات القرابة عند تقدير النفقات العائلية أو حصر الوراثة فهناك تبعية سياسية ، وتبعية اقتصادية ، وتبعية اجتماعية ، وتبعية لسيادة الدولة المالية خاصة ، وهي تبعية معقدة مادامت لا تتوافر إلا باجتماع تبعيتين أو ثلاث في وقت واحد . إذ من الجائز أن تترتب التبعية السياسية على صفة الرعوية في مستعمرة ، أو على شبه الوطنية ، أو على الوطنية خارج الدولة ، أو على الوطنية التامة .

وأما التبعية الاجتماعية فتتضح من الاستيطان ، والاقامة ، ومحل السكن .
وأما التبعية الاقتصادية فتترتب على الاشتراك في أعمال الاستهلاك أو في تداول الثروة أو في انتاجها داخل بلد معين .

درجات التبعية

هناك درجات للتبعية كما قلنا ، فالالتزامات السياسية ، ومختلف الحقوق ليست على درجة واحدة بالنسبة لرعايا المستعمرة ، ولا بالنسبة للفرد الذي اكتسب شبه الجنسية ، أو الفرد الاصيل في الجنسية .

وأما الاقامة والموطن والسكن فعلامات متفاوتة في التدليل على قوة الاشتراك في الحياة الاجتماعية وفي المزايا المترتبة على هذه الحياة .

وأما الاستهلاك والمعاوضة واستثمار الثروة فظواهر تدل في قوة أو في ضعف على قيمة الاشتراك في الحياة الاقتصادية لبلد ما ، أو في المزايا المترتبة على جهود الدولة في ميدان الحياة الاقتصادية

فالوطني الذي يقيم في البلد ، ويبذل مجهوداً منتجاً للثروة ، يكون تابعا للدولة تبعية تامة ، وثيقة . كالقراية المباشرة الماثلة في الابوة والبنوة على خط مستقيم ، صعودا ونزولا ، ولذلك فان هذا الوطني يستفيد من المزايا العامة والخاصة التي تؤديها الجماعة والادارات العامة ، وإذن يتحتم عليه أن يؤدي التكليف المالي ويتعاون مع الدولة في حمل النفقات العامة .

ويجوز أن تكون تبعية الأجنبي للدولة بنسبة متفاوتة في قوتها ، فقد تكون قوية ، وقد تكون واهنة ، وقد تدوم ، وقد تنصرم بسبب صلاته الاجتماعية والاقتصادية ، فحالته تكون كالزوجية من ناحية النفقة والاستفادة من هذه الحياة ، مادامت الزوجية قائمة ، فالأجنبي قد يقيم في الدولة ، أو يستوطنها ، أو يتخذ مركز أعماله فيها ، أو يستهلك حاصلاتها ، حتى وإن كانت حاصلات واردة من الخارج ، أو يزاوّل في الدولة تجارة أو صناعة .

حدود التبعية والضريبة

٢٢ — إن العلاقة السياسية المجردة ، أو علاقة الإقامة ، أو علاقة استهلاك الثروات وحدها هي أضعف وأوهن شارة للاشتراك في المزايا المترتبة على مجهود الدولة ، أي أنها أضعف الأسباب التي تحتم دفع الضريبة .

ان في الوسع دعوة الوطني المقيم في الخارج ، أو ابن الوطني المولود في الخارج ولا يزال مقبلا به ، ليدفع نصيبه في الضرائب المفروضة ببلده الاصلى ، كما يجوز عند الحاجة دعوة أيهما لحمل السلاح ضد عدو الوطن ، ولكن ليس من الجائز أن تتجاوز حصة أيهما في الضرائب أضعف حد في نفقات الدولة العامة ، كنفقات الدفاع القومي والتمثيل الخارجى ، أو النفقات الضرورية لنشر الثقافة القومية في العالم ، وترويج التجارة الوطنية ، أما النفقات التي لا غرض منها غير انماء الرفاهة في داخلية البلاد ، فانها نفقات تترتب عليها فائدة مباشرة لجميع المقيمين في البلاد ، سواء أ كانوا

وطنيين أم أجنب ، ولكنها لا تعود بأية فائدة على من يقيم في الخارج إلا بطريقة غير مباشرة ، وفي دائرة ضيقة ، ومن الصعب التوفيق بين هذه المزايا ، ورفاهة هؤلاء الابناء الخاصة التي تتصل برفاهة البلاد التي يعيشون فيها ويتجرون ، وإذا كان حقا أن من الجائز أن يستفيد الفرد من جنسيته في الخارج فوائد اقتصادية لأن ثقة الناس بوطنه ، والسلطان الذي يتمتع به هذا الوطنى في الخارج لها رد فعل بالنسبة لاحترام أبناؤه ووسائل حمايتهم ، وإذا كانت الجفسية تساعدهم غالبا في الحصول على اهم المراكز ، أو تصريف تجارتهم في سهولة ، فان التبعية السياسية لاقية لها في أغلب الاحيان إلا من الناحية الادبية والسياسية .

الاقامة والضريبة

٢٣ - إقامة الاجنبى في البلاد تجعله يساهم بصفة جزئية ووقتية في المزايا التي يمكن أن تترتب على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والادارية العامة لبلد منظم ، ولذلك تكون نسبة اشتراك الاجنبى في الضريبة بقدر المزايا التي يتمتع بها والزمن الذي يستمر فيه هذا التمتع .

أهمية الموطن والسكن

٢٤ - وللموطن والسكن أهميتهما فيما له مساس بالاشتراك في المزايا التي تحققها الارادات العامة والحياة الاجتماعية فقد يكون اشتراك الاجنبى المستوطن أو الساكن في المزايا التي يتمتع بها الاهالى اشتراكا عظيما أو تافها ، فاذا اقتصر الاجنبى على استهلاكه الواردات الخارجية ، كان اشتراكه في المزايا ضعيفا ، أما اذا بذل مجهودا منتجا فان مساهمته في المزايا التي يتمتع بها السكان يكون عظيما .
أما اذا كانت النروة المتجمعة تحت يد الاجنبى نتيجة الكد في البلد ، وكان استهلاكها في البلد ذاته ، فمن الواجب أن يتحمل هذا الاجنبى الحد الاقصى من

عبء الضرائب ، وأن يتعادل هذا العبء على وجه التقريب مع عبء الضريبة الملقى على عاتق الوطنى اذا تساوى مركزهما الاجتماعى والاقتصادى .

الفارق بين الوطنى والاجنبى

٢٥ - لكن الوطنى يمتاز عن الاجنبى بانه يستفيد من نشاط الدولة فيما له مناس بحماية حقوقه السياسية ، ولهذا الفارق أهمية عظمى ، ولا سيما فى حالة حرب خارجية ، أو مدنية ، متى تصورنا ضخامة النفقات التى تتطلبها حماية حقوق الوطنيين السياسية من الادارة العامة ، واذن فهناك باعث قوى يقضى فى بعض المواقف السياسية بالتفرقة بين واجب الاجنبى وواجب الوطنى فيما له مناس بتحمل عبء الضرائب .

أثر الضريبة فى الحرية والسيادة

٢٦ - ليس للضريبة أى تدخل فى تحديد الحرية والسيادة فى دولة القانون ، ولكنها تحدد الحرية فى الدولة التى تقوم سيادتها على مبدأ الملكية العقارية أو فى دولة البوليس ، أو فى أى نظام استبدادى أو فردى مطلق ، ذلك بان مجرد التبعية الاقتصادية أو الاجتماعية لجماعة سياسية معينة من شأنها أن ترتب فى الزمن الحاضر التزاما بدفع الضريبة ، فضلا عن أن هذه التبعية تتلاءم والتمتع التام بالحقوق العامة والحقوق الخاصة ، سواء أكان هذا التمتع متعلقا بالفرد أم بالدولة ، أم باى وحدة أخرى ذات سيادة ، مع العلم بان سبب الالتزام بالضريبة هو المزايا المباشرة ، والغير المباشرة ، التى تنهتب على وجود الدولة ، ولهذا السبب فان هذا الالتزام يقابل واجب الاشتراك فى نفقات الخدمات العامة التى يترتب عليها اغلب ما تصيبه الجماعة من مزايا ، أما دفع الضريبة فليس بذاته حدا من حرية التمتع بالاموال ، بما أن الممول قد استعاض عن الضريبة بالمزايا التى يدركها من قيام الدولة .

وهذا الالتزام الذى تقرر حتى ينزل كل فرد عن حصة من ثروته أو إرادته هو فى أصل فكرته راجع الى فكرة الميثاق الذى ينزل به كل فرد عن جزء من حريته وسلطانه بالتبادل مع الغير (راجع فيما له مساس) بفرض الضرائب على الانجانب محاضرة العلامة غريزيوتى (Benvenuto Griziotti) مدرس العلوم المالية والتشريع المالى بجامعة بافيا بايطاليا) .

فالمستفاد مما سقناه حتى الآن أن فرض الضرائب على الأهالى أولاً ، ثم على الأجانب ثانياً يرجع أولاً الى فكرة الاجتماع ، أى الى الطبيعة ، ثم الى فكرة العائلة والالتزامات الأدبية المترتبة على وجود العائلة ، ثم على الميثاق المصطلح عليه فى سبيل تكوين الدولة ، ثم على القوة بما أن التحصيل يتم أحياناً بالاكره الفردى ، ثم على اختيار الانسان وإراداته ، لأن الأصل فى الضريبة رضا الأهالى .

ومتى علمنا ذلك استطعنا أن ننقل الى المثل الثانى الجامع ، وهو مثل ينجى برهاناً على أن بحث أصول الدولة لا يزال عُدّة الساسة حتى عصرنا الحاضر فى استنباط وجوه الاصلاح ، أما هذا المثل فهو النظام الايطالى الجديد المسمى بالنظام الفاشى .

ب - النظام الفاشى

Fascisme

١ - نستطيع أن نضرب أمثلة سابقة على النظام الفاشى وتالية له ، كنظام الجمهورية الاشتراكية السوفيتية الروسية الذى يمثل وجهاً من وجوه الأتوة القاسية ، ويجعل نظامه ودستوره الاقتصادى المحض تابعاً لتقلبات الظروف ، ويشابه بمبادئه بعض مبادئ فلاسفة اليونان الأقدمين ، ويستنبت جميع هيئاته الادارية من الشعب مباشرة ، وإذا أردت أن تتوسع فى معرفة إرادة الحاجة الاقتصادية وسلطانها فى

تنقيح الدستور الروسى فراجع مجلة لوروب نوڤل (عدد ١٢ نوفمبر سنة ١٩٢٧)
فيه خلاصة وافية عن هذا النظام ، وهناك أيضاً النظام الهنلى ، وهو نظام قائم
على نوع من التضامن النوعى الفذ ، دفعت اليه حاجات العسر الوقتى ، والمبول
القومية وسندتناول بحثه فى موضعه إن شاء الله

ظهور الفاشية

٢ — أما المنزل الذى نريد أن نضربه سلطناً على أن المذنيات لا تزال بحاجة
الى التنقيب فى أصول الدولة كى تستخلص أفكاراً تساعد على تغيير قواعد
الدول أو واجهاتها ، فهو النظام الفاشى ، الذى وضعه (Mussolini) موسولينى
بعد أن حشد ايطاليا فى صفوف فكرته التى قضت بمقاومة الشيوعية ووسائل الهدم .
لقد أثار على ايطاليا طوفان فكرى كاد يجعل عاليها سافلها ، وقد استمر هذا
الطوفان يعمل قبل الحرب وفى خلالها خفية ، ولكنه تجلى فى انتخابات ١٥ نوفمبر
سنة ١٩١٩ ، وهى الانتخابات التى سقط فيها موسوليني ، ثم ازداد طغيان هذا
الطوفان حتى ٢٢ أكتوبر سنة ١٩٢٢ حيث اعلنت ايطاليا ما أسمته الدولة الفاشية
وهى دولة استخلصت من الفكرة الطبيعية وهى فكرة الاجتماع ، ومن فكرة العائلة
وطبقها ما بين عشيرة وقبيلة وشعب ودولة ، فى صورة هيئات نقابية واليك
البيان الوافى .

اعتبارات عامة

٣ — اكره القادة فى كل مكان على أن يمحسوا جميع المشاكل المتعلقة بحياة
النظم الفنية ، وعلاقات هذه النظم بعضها ببعض ، وصلاتها بالافراد ، وبسير الانتاج ،
والنظام السياسى للدولة ، وقد ترتب هذا الاكراه على عاملين ، أحدهما الرقى العظيم
الذى طرأ على الحركة النقابية ، باعتبارها ظاهرة الفكرة الصناعية العصرية ،
وثانيهما النقص الاجتماعى الذى طرأ على كل ناحية .

ولقد نجم عن الانقلابات التي كان لا مناص من أن تطرأ على التقاليد والحاجات الاجتماعية لكل بلد ، أن لاحظ ولاية الامور أنها تقلبات هامة ، ولا سيما من ناحيتي النجاح الذي تصيبه حلول هذه المشاكل ، أو فشلها ، ولذلك رأينا ولاية الامور يسعون في الاستعاضة عن الفوضى النقابية التقليدية بنظام تام يشمل جميع المصالح ، على أن تؤدي هذه المصالح الى تحقيق نوع عادل من التوازن تضمن الدولة استمراره كي تتمكن هذه المصالح من أن تتعاون في اخلاص على انماء الانتاج والرقى بالرفاهة العامة ، وتوسيع أسس الدولة بضم جميع النظم النقابية الفنية المبثوثة في كل مكان الى بعضها ، حتى تتعاون تعاوناً نظامياً مشمراً .

ولقد رأى الحزب الاشتراكي الفاشي ، أن الاعتراف القانوني بالنقابات ، وإخضاعها لنظام الدولة هما من المسائل العصرية الحيوية للدولة ، فإما أن تنجح الدولة في أن يشمل النظام الاجتماعي القائم جميع النقابات ، أو تفشل في تحقيق هذه الغاية فيكتب لها الفناء ، إذ يقوم في الدولة دول لا غرض منها جميعاً إلا أن تكون قوات تضغط على الدولة الاصلية في هجمات متوالية توجهها الفكرة النقابية الى أسس الدولة فتجىء عليها ، واذن فالضرورة الجوهرية تقضى على الدولة بتنظيم الحركات النقابية تنظيمًا قانونياً يبلغ أقصى مداه من القوة الممكنة ، كما تقضى عليها بأن تسوى قانوناً علاقاتها المترتبة على تنظيم النقابات ، وحصر قوة هذه الحركات النظامية في دائرة القانون ، وارشادها الى أن تشترك اشتراكاً نظامياً في الحياة الاجتماعية والحياة الاقتصادية ، والحياة السياسية ، تحقيقاً لاسمى الاغراض من ناحيتي الرفاهة والسلطان القومي .

ولقد حاولت ايطاليا الفاشية أن تحل مجموعة هذه المشاكل الحيوية حلاً تاماً عن طريق الاصلاح النقابي الفتي ، واذن تكون الدولة الفاشية قد رأت أن تسند الى نفسها مهمة التدخل الدائم في ميدان الانتاج ، وميدان العمل ، كي يحيط سلطانها

جميع القوات الاقتصادية ، والأدبية في البلاد ، مع مسئوليتها عن توجيه هذه القوات في سبيل غرض واحد مشترك ، هو رقي الأمة ، فهمة الدولة إذن هي قيامها بتنظيم جميع المنتجين داخل نظام يضم الجماعات الكبرى التي انضمت جميعا إلى حظيرة واحدة ، كي تتمتع بالمساواة المطلقة في الحقوق والواجبات التي اعترفت بها الدول صاحبة السيادة تأييدا لمصالح هذه الجماعات المشروعة والمتلائمة فيما بينها دون أن يشوبها تعارض أو تنافر .

لقد كانت هذه المحاولة جريئة لأنها رمت إلى حل أخطر مشكلة من مشاكل العصر الحاضر واعقدها ، وأخطرها ، ونعني حل المشكلة الخاصة بحياة النظم النقابية بالوسائل القانونية والعقلية المسترشدة بإحساس التضامن والعدالة الاجتماعية ، « وفي انتظار هذا الحل رأينا شعبا من مليون رجل قد استحال وفاق خطه السفيور موسوليني (Mussolini) كتلة كثيفة من الجهود السياسية والاقتصادية والأدبية ممتد داخل الدولة الفاشية (Fasciste) إلى مرتبة عامل مجيد ، أدرك مصيره الخاص . »

على أن هذه المحاولة الجريئة التي قصدت إلى إيجاد نظام كامل للجماعة الإيطالية لا تزال عند بدايتها باعتراف القائمين بها ، ومن الواجب أن تستظهر على عدد غدير من مصاعب البيئة ، والجو الاجتماعي ، والجو الاقتصادي ، وأن تتغلب على مقاومة الانانية والآثرة ، « ولا يسع المرء إلا أن يدهش من التبصر الذي تجلى فيما تم حتى الآن من أسس هذا النظام ، ومن العناية التي أحاطت بالتجارب التي أجريت بكامل الحذر واليقظة » . مع « أن المشاكل التي أزمع النظام الفاشي حلها هي أهم مشاكل العصر الحاضر ، تلك التي أبهظتها أوزار قرن كامل بغض النظر عن مواقف إيطاليا الخاصة » (راجع النظام النقابي في إيطاليا Organisation syndicale en Italie) ومجموعة القوانين الفاشية

Recueil des lois fascistes

ايطاليا النقاية

قبل الثورة الفاشية

٤ - وقعت الثورة الفاشية في ٢٢ أكتوبر سنة ١٩٢٢ . فحدثت انقلابا في الدولة الايطالية ونظامها الصميمة ، ولقد تناول هذا التطور أول ماتناول مشكلة جهورية ، هي مشكلة علاقات ما بين رأس المال والعمل ولقد تحكمت هذه المشكلة في العالم العصري منذ فجر القرن التاسع عشر ولا تزال تتحكم فيه .

لكن هذا التطور قد تناول مشكلة أخرى لا تقل في أهميتها عن المشكلة السابقة ، ونريد بها مشكلة علاقات ما بين الجماعات الفنية والدولة ، وهي مشكلة تخرجت ، ولا سيما بعد الحرب العظمى ، حيث زعزعت على الخصوص قواعد الدولة الايطالية التي ما كانت تستطيع أن تصمد امام الازمات الشديدة ، لانعدام التقاليد التي شدت أزر الدول الاخرى في البلاد الايطالية ، ولقد اربى تطور العلوم الصناعية ميول الجماعات نحو الاجتماع ، ودفعهم الى هذا السبيل دفعا شديدا ، وهذا الرقى الذي تولد في ايطاليا كما تولد في غيرها من البلاد خلال السنوات الاخيرة من القرن الماضي قد أدى إلى نتائج قاسية تلقاء حياة العمال ، إذ حشدتهم في المدن ، ونشر استخدام الآلات ، ودعا الى نقصان قيمة العمل الانساني ، واصطبغ علاقات رأس المال والعمل بصبغات عامة .

ولقد تحقق تجميع طبقات العمال ، وانخراطهم في سلك الجماعات الخاصة بهم من جراء هذا الموقف ، لان هذا التجمع من مقتضيات اتساع المشروعات اتساعا ضخما وحياة الجماعات الفنية حياة مشتركة ، فالطريق كانت اذن معبدة ، وقصيرة من هذه الناحية .

كانت الطريق معبدة وقصيرة في سبيل تكوين هيئات العمال ، واستمر

استنهاض الهمم في هذا السبيل بلا انقطاع ، لأن استياء العامل ، وميوله ، ورغباته التي ضلت الطريق ، ثم جهلها الناس قبل أن تنتبه الحياة المدنية في أعماق العامل تماماً ، وحركة الاستغلال التي تقوم بها شركات المساهمة ، وما أدى إليه هذا الاستغلال من نخرج اقتصادي ، كل أولئك كان مغرياً ومنبهاً للعمال ، ودافعاً بهم إلى سبيل الاتحاد ، وتأليف أحلاف قادرة على قهر أصحاب الصناعات ، وإكراههم على تحسين أحوال العمال ، بالقوة العددية ، والاضراب والإكراه ، فنبتت فكرة النقابات وحركتها ، وهي حركة تختلف من ناحية أهميتها وميولها الموحدة ، وطبيعتها العامة عن حركة الجماعات العادية .

ولقد أدت نظم النقابات التي ازدهت في إيطاليا وازدهرت ، إلى موقف يكاد يناقض تماماً ما رغب فيه مؤسسوها . فانه أفضى إلى تدهور الحياة الاقتصادية واضطهاد طبقة العمال ، ثم إلى تهديد طبقة أرباب رؤوس الأموال من ناحية ، وتهديد نظام الانتاج الذي تأسس على رأس المال من ناحية أخرى .

أما الدولة فانها توارت عن الأعين خلف التدهور الذي تخلل الأزمان المتعاقبة ، ولكن من الواجب مع ذلك أن نقرر أن الدولة همت ، بإدى الرأي ، بمساعدة أصحاب الأعمال ، وأرباب الأموال بطريقة غير مباشرة ، فقد منعت العمال المنقسمين المشتتين من أن يؤسسوا فيما بينهم تضامناً قادراً على أن يقاوم تحكم المفاوض ويتغلب عليه ويخضعه ، ولكن منع احتشاد جيوش العمال ، والحيولة دون تكوين حلف فيما بينهم قد ألغيا فيما بعد ، ووقفت الدولة موقف الحيطة ، دون أن تغيره ، أو تخرج منه ، ولكن هذا الموقف قد شد أزر القوى ، وناقض مصلحة الضعيف ، فكانت الثورة أثراً لهذا الموقف ، ومن الطبيعي أن ينظم العمال وسائل دفاعهم عن حقوقهم ، وعن أنفسهم إذا ما حاق بهم الظلم ، وأحرق

بوجودهم الخطر ، وطوت الدولة كشحا عن هذا الظلم المرير ، وهى التى لم ينسلك فيها العامل إلا لتحميه ، وتكشف عنه الضرر ، وتدفع مايجبىق به من بلاء .

بقى هذا الدفاع بداءة ذى بدء داخل نطاق المشروعية ، فلاضراب ، أى قيام العمال بالكف الاجماعى عن العمل لم يكن أولا إلاوسيلة غيرمباشرة لانقاص العّرض العملى ، واذن فلم يكن الاضراب بعبارة أخرى غير إجراء يفضى الى زيادة الطلب ورفع أجرة العمل ، ولذلك كانت الاضراب من عوامل الحياة الاقتصادية مادام النظام الاقتصادي قد استلزمه .

ولكن طبيعة الحركة العملية لم تلبث أن تخرجت فى بداية القرن العشرين ، ولاسيما خلال ازمة الحرب ، حيث امتدت هذه الحركة ، وقويت ، وسرعان ماامست النظم الكبرى الخاصة بالعمل والعمال على جانب عظيم من الشوكة والمنعة ، وصارت الاسلحة التى استخدمتها هذه النظم فى سبيل تحقيق اغراضها من اخطر الاسلحة وأقطعها ، وبخاصة فى أيدي طبقات لم تتطور فى سبيل الرقى تماما ، لقرب عهدها بالتنظيم وبعدها عن فهم حقيقة المسؤوليات ، فقد اسرفت هذه الطبقات فى استخدام الاسلحة المختلفة ولاسيما الاضراب .

كان الاضراب مجرد وسيلة للنضال فى سبيل التأثير فى موقف العمل وشروطه عن طريق انقاص العرض حتى يزداد الطلب ، ولكن العمال لم يلبثوا أن احلوا محله الاضراب السياسى المعد لبيت الفوضى والهباج ، والقضاء على النظام العام من اساسه ، إذ لم يقتصر الاضراب على السكف عن العمل ، بل تناول ارهاب العمال الذين لم يضربوا حتى يخضعوا . إذ أصبح الاضراب فى أغلب الاحيان ارهابيا يفرضه على العمال هؤلاء الزعماء الذين نظموا فى سبيل سيادة الممجية تحقيقا لاغراضهم ، فلاضراب كان اذن اكراها ، وفوضى ، ومقاطعة وهدما ، ولذلك فان الدفاع عن المصالح تحول الى دفاع مادى ، أما نضال الطبقات فاصبح حرب طبقات .

ولم يسمع طبقات اصحاب الأموال أيضا إلا أن يمدوا وسائل الدفاع عن أنفسهم
تلقاء هذا الهجوم، فنظموا صفوفهم بدورهم ، وقاوموا نظم العمال ، ولقد دلت السنوات
الاخيرة السابقة على ١٢٢ أكتوبر سنة ١٩٢٢ على أن نظم اصحاب الأموال قد
نمت وارتقت واشتدت ، فصار النضال اخطر واقسى وساءت العقبي .

ثم وقفت النظم النقابية الكبرى موقف الحكم بين الطبقات وحياء الدولة ،
فتألف في الدولة دول بقدر عدد النقابات ، حصرت همها في أن تتصرف في المصالح
العامة وفاق هواها ، اذ رأينا ايطاليا واقفة جامدة تشهد الاتحاد العام للعمل ،
ونقابات العمال الاشتراكية للسكك الحديدية ، ونقابات عمال المراكب والاخواض
والبحرية عامة ، والبريد والتلغراف يشلون اعصاب الحياة ، والتجارة ، والمواصلات
ويتدخلون في سياسة الامة الخارجية تدخلا حاسما ، فاصبحت المصالح العامة الجوهرية
تحت رحمة منظمى الحركة الاشتراكية (راجع النظام النقابي في ايطاليا)

بعد الثورة

٥ — كانت هذه هي حال ايطاليا حتى الثورة الفاشية ، ولكن الحرب العظمى
كانت ثورة حقيقية اثارت الفوضى الاقتصادية والادبية بدرجات متفاوتة في جميع
البلاد المحاربة ، وتناولت على الخصوص جانب الحياة النقابية ، لأن المسألة
الاجتماعية كانت قد تسممت ، وجرى في شرايينها سم قوى نفثته شدة الدعاوة ،
وعظمة القوات الحربية أو القوات الصناعية التي صبغت بالصبغة الحربية داخل
المصانع التي انشأتها الحرب ، وتعطيل الايدي العاملة .

وكانت الاحداث التي وقعت في ايطاليا بعد الحرب أكثر مما وقع في غيرها من
الدول الأخرى نظرا للتضحيات التي تحملتها ايطاليا في حربها مع النمسا ، وهي
تضحيات ضخمة من الانفس والأموال والشؤون الاقتصادية ، يضاف اليها نأس

بالغ ، أصاب النفوس من جراء صلح مشئوم ، وتدهور في الحالة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ونقص في نضوج الطبقات الإيطالية ، وضعف في تنظيمها ، وانعدام في التربية السياسية بين الخاصة ، هؤلاء الذين لم يعرفوا أن يواجهوا عناصر الفوضى في الوقت المناسب كما واجهها أقرانهم في الدول الأخرى .

ولقد سقطت إيطاليا بعد الحرب على الخصوص في بحر لجي من الخيال والاهام والفوضى ، فالتحالف العام للنقابات ، والاتحاد النقابي الإيطالي ، والتحالف الإيطالي للعمال ، والاتحاد الإيطالي للعمل ، وحلف العمال ، كل أولئك النظم قد نشأت جميعاً في وقت واحد ، وجعلت تستغل مختلف الأحزاب السياسية ، وتناضل بكل قوتها وبمجهودها وحزنها في سبيل إثارة الفوضى ، فكانت تحتل الأراضي البور ، وتضع يدها على الأراضي التي لم تزرع زرعاً منتجاً ، وتقترف هذا العمل على مرأى من أصحاب هذه الأراضي ، وتحرض على الأضراب الزراعي والصناعي ، وتضم إليها بعض مصانع ترمي في النهاية إلى مصادرتها ونزع ملكيتها ، وتفسخ الاتفاقات بمجرد توقيعها ، كما كانت تتناقش في ضم الأملاك إلى أموال الأمة ، ثم تستلحق بها نقابات التعاون لتديرها وتسند لنفسها حق رقابة المصانع على الأقل ، إن لم توفق إلى انتزاعها من أيدي أصحابها .

كانت الفوضى في إيطاليا كبقعة الزيت فوق الورقة ، فجعلت الناس جميعاً يثبطون ، ويأسون من احتمال مقاومة هذه الحال ، وكان ذلك في اللحظة التي انبعث فيها من أعماق الأمة قوات خارقة ، جاءت رد فعل لعمل الاشتراكية ، ولقد وقع ذلك وفاق منهاج يتفق من بعض نواحيه والميول الجديدة التي غدت الطبقات وتلاءمت وضرورات الازمان الحديثة .

كان هذا الحدث هو برنامج تنظيم وضعه المنتجون في صورة نظام نقابي يمثل العمل في هيئات خاضعة للدولة ، ويدافع عن شروط العمل بعيداً عن فكرة النضال

بين الطبقات ، والاضراب السياسى وغير السياسى ، فكان إذن برنامجا يتفق والميل الى النظام والتدريب والتهديب والعمل المشيع بروح التضامن بين طبقة العمال المذابة فى الوحدة العامة وهى الأمة ، أى الدولة القوية ذات السياسة الخارجية المستقرة المنتجة .

لقد كانت هذه ميول فريق المجددين قبل الحرب ، وكان هؤلاء المجددون هم أصحاب المذاهب النقابية الثورية وفريق الاشتراكيين أنصار التدخل ، والوطنيين الذين أرادوا جميعا أن يعجلوا باتساق الحياة الايطالية ، ويعترفوا بالفضائل القومية ، ويستحثوا الناس على التمسك بأهدافها ، ويرفعوا من شأن الطبقة الفقيرة فى آن واحد حتى ترتفع قيمة الأمة على بكرة أبيها .

ان هذه الحركة التى نبقت فى الفترة السابقة للحرب العظمى كى تؤدى مهمة المقاومة لم تكن من هشيم الحرب ، وإنما كانت رد فعل وقى تبلور حول « موسوليني » خلال السنوات الثلاث التى أعقبت نهاية الحرب ، ولقد كان موسوليني أولا فى سلك الاشتراكية الثورية ، ثم انتقل الى صفوف أنصار الدخول فى الحرب الثورية ثانياً ، ثم أصبح أخيراً منظماً للفاشية ، وقد اشتقت الفاشية (Fascisme) من كلمة « فاشيو » (Fascio) ، ومعناها حزمة ، وهى كلمة أطلقت على الذين انفصلوا مع موسوليني عن الحزب الاشتراكى عند خروج ايطاليا من حيدتها المسلحة ودخولها الحرب منضمة الى صفوف الحلفاء فى ١٥ ابريل سنة ١٩١٥ ، ولكن هذه الكلمة لم تطلق وحدها على هذا الفريق الذى ثار على الثائرين ، بل انضمت الى كلمة أخرى هى (Combattimente) المجاهدون فصارت (Fascio di Combattimente) أى « حزمة المجاهدين »

ولكن « موسوليني » لم يذر حلمه الذى لازمه طوال حياته ، رغمًا من هذا التطور ، وعمل فى سبيل عقيدته خدمة لاطاليا .

ولقد رأت الفاشية أن تتخذ من نفسها محركاً لفرض سام جديد ، حتى تحل
أعضل المشاكل الاجتماعية بعد الحرب ، ولقد جاء في أول برنامج فاشي ما يأتي :
« يتناول المبدأ النقابي القومي تنظيم المهن المختلفة داخل إطار ضخم من التربية
السياسية ، والكفاية المنتجة ، والضمير ، والتدريب القومي ، دفعة واحدة » واذن
يكون « موسوليني » قد اعتبر الشعب الايطالي نقابة محتذاً قول جيلينيك الذي
سقناه في المقدمة ، ولكنه انشأ النقابات في صورة طباق يبدأ بالنقابات البسيطة
ثم المركبة ، متدرجا في ذلك تدرجا طبيعيا كما تدرج الانسان في سبيل العائلة
والعشيرة والقبيلة والشعب والامة والدولة ، فلقد جهر « موسوليني » بقوله : « بعد
أن اتمت الفاشية عملها الخاص بهدم المنشآت القديمة الطفيلية التي تسقت الموقف
السياسي ، والاقتصادي ، رأت من الواجب عليها أن تعنى بإيقاظ الضمير الايطالي
في ميدان السياسة الخارجية ، وأن تتوجه من جهة أخرى الى طبقة الايدي العاملة ،
والعقول المفكرة حتى تسمو باحوالهم المادية والادبية ، وتربطهم دائماً برباط وثيق
يشدهم الى حياة الامة وتاريخها ، » وحياة روما وتاريخها قد ارتبطا قبل كل شيء
بحياة العائلة الرومانية التي أسست روما ، ووضعت قواعد تاريخها القديم .

فالفاشية النابتة قد واجهت إذن معضلة العمل في حزم ، وابتكرت فكرة نقابية
قومية فذة عملت على اذاعتها ، وهي فكرة تمتاز وتفترق عن الفكرة النقابية
الاشتراكية .

ولقد اعترفت الفاشية بان تنظيم الفرق والطوائف ، وحتى الطبقات ، هو تنظيم
لامناس منه للحياة العصرية ، ما دامت هذه الجماعات تسد حاجات ، وترضى مصالح
مختلفة ، ولكن الفاشية قد فهمت في الوقت نفسه أن تنظيم الفرق الاجتماعية ، أي
تنظيم الفكرة النقابية ليس مرتبطاً بضرورة بالحركة التي ترمى الى هدم الاقتصاد القائم

على رأس المال ، ونعني الاقتصاد الذى لا تزال قاعدته المخصبة هي تلك المائلة الى اليوم فى التنظيم الفردى للانتاج ، وفضلاً عن ذلك فان الفاشية لا تريد أن تستعيز عن الاقتصاد الرأسمالى بالاقتصاد الشيوعى الذى لا غرض منه إلا خلق أفكار دولية تقضى على الفوارق القومية ، والتضامن الداخلى فى كل هيئة أو فريق قومى ، (راجع المذكرة الايضاحية للقوانين الفاشية)

القيمة الاجتماعية للثروة الفاشية

٦ — ولقد قلبت العقيدة الفاشية النقيابية القومية أوضاع المشكلة الاجتماعية العتيقة ، وأنشأت وضعاً جديداً للموقف النقابى تلقاء علاقات ما بين رأس المال والعمل ، وعلاقات ما بين مجموع المصالح القومية وعلاقات كل ذلك بالدولة ، وهذا الوضع الجديد الذى اتخذته تلك العلاقات هو الطبيعة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للإصلاح الذى القت الفاشية على عاتقها حمل تحقيقه وفاق الفكرة النقابية الحديثة .

وضعت الفاشية عقيدة قومية خاصة بالفكرة النقابية ، فجاءت عقيدة متعارضة تعارضاً بيناً مع الفكرة النقابية التى حققها العمال الاشتراكيون ، وهذا التعارض المائل فى برنامج الفكرة النقابية الفاشية لا يرمى الى نزع الملكيات ، ويعترف بالوظيفة التاريخية التى يؤديها رأس المال ، ويطالب برفع الأجور ، وتحسين أحوال العمل وشروطه . مادام كل هذا منطبقاً والعدل والشرع ، فضلاً عن أن الفكرة النقابية الفاشية لا تطالب بتحقيق هذا البرنامج إلا وفاق منهاج « رب العائلة الشفيق الرحيم » الذى يريد أن يعيش أفراد الأسرة فى كنفه الهادئ ممتعين بالرفاهة والبجوبة ، دون أن تقصد بتحقيق هذا البرنامج الى قلب الواقع ومحو حق الملكية صراحة أو ضمناً ، لأن رأس المال والعمل كلاهما ضروريان ، ولا مناص

لأحدهما من أن يعيش على اتصال بالآخر ، ويتعاون معه في إخلاص .

ففكرة النقابية القومية الايطالية هي إذن تعاونية ، ولا ندحة لها عن أن تكون كذلك ، بما أن الغرض منها هو انتاج الثروة ، وانماؤها ، ورفع قيمتها ، ولقد يكون من الجائز أن يقوم الخلاف عند المرحلة الثالثة ، أى عند توزيع الثروة ، ولكن المعاونة تتجلى هنا أيضا في صورة إجراءات توفيق ومصالحة ، أو في صورة اجراءات قضائية ينص القانون عليها كي يعود التوازن الى نصابه بعد اضطرابه .

وتزعم الفكرة النقابية الفاشية حل المشكلة الاجتماعية وفاق هذه القواعد دون أن ترغب في محو المعارضة والقضاء على المنافسة بين الفرق ، لأن في المعارضة والمنافسة خميرة الرقي الاجتماعى ، ولكنها أرادت مع ذلك أن تقضى على فكرة الدفاع عن المصالح دفاعا أعمى ، لا يخضع لنظام ، ولا يعنى بأسمى مصالح الانتاج ، ومصالح مصير الأمة ذاتها ، وانما يبذل قصارى الجهود في سبيل النضال المشؤوم وسط الامة وضد الامة ، وذلك لتستعويض الفكرة الفاشية عن هذا الدفاع الأعمى ، بدفاع الطبقات النظامية التى تستوحى الضمير في نضالها ، وتحترم أثناء جهادها ضرورة سير الانتاج وفاق مطالب الطبيعة بينما هي تقدر في الوقت نفسه ضرورة مطالب الحياة القومية .

فالفكرة النقابية الفاشية لا تضطهد اذن الطبقات العاملة ، ولا تهدم فتوحاتهم ، ولا تحول دون قيامهم بغزوات أخرى في ميدان كسب الحقوق أو استردادها ، ولكنها تسلك هذه الطبقات جملة في حياة الامة ، وحياة الدولة ، بعد أن تخلع عليهم الشعور بالتضامن مع الطوائف الاخرى ، ومع الامة ، حتى تضمن هذه الطبقات ان تحمي فتوحاتها حماية قوية ، مترتبة على ذلك التضامن ، واذن فالفكرة الفاشية تعمل على نقيض مبدأ « كارل ماركس » (K. Marx) . وهو مبدأ يقضى على الطبقات الوسطى ، ويعمل على حشد القوات الاجتماعية في جيشين يتربضان

بعضهما الدوائر عن بعد ، اذ نجد هذه الفكرة النقابية الفاشية تعترف بوجود الفرق المتوسطة الحال ، وتقر بقيامها بين الموظفين والعمال لتؤدي وظائف الاتصال بين الفريقين المختصين ، أما الفكرة الاشتراكية النقابية فلا تعتبر احيانا ذوى الاراء والمزارعين أعضاء في هيئات العمال ، كى تتمكن من الدأب على تحقيق مرامى الانانية ، ومقاصد الاحتكار التي أراد العمال أن يصلوا اليها خيفة أن تؤدي المصالح المشروعة الى سحق الاحتكار .

وإذن فالفكرة النقابية الفاشية لا تقصر طبقات العالم على صنفين ، وانما ترى أن هناك عدة طبقات ، أو عدة أنواع من المصالح ، تتساند وتتعاون ، وتنضم الواحدة الى الأخرى ، دون توقع التمييز بين مصلحة ومصلحة تمييزا دقيقا ، جلياً ، وفضلاً عن هذا فانها تقرر لكل مصلحة حقها في تنظيم نفسها ، وتمثيل أعضائها في نظم تقوم بواجب الدفاع عنها ، كالأسرة والعشيرة والقبيلة والشعب والامة والدولة .

قومية الفكرة النقابية

٧ - وترى الفاشية أن من الواجب أن تكون الفكرة النقابية الإيطالية فكرة قومية ، واقد صارت قومية في كل مكان رغماً من الدعاية للفكرة النقابية الدولية التي لا سبيل الى تحقيقها في إيطاليا لما بينها وبين الواقع من تفاوت . إن ثروة إيطاليا ضئيلة ، ولكن عدد سكانها وفير ، فهي إذن فقيرة برأس مالها ، غنية بأيدي عمالها ، وبلد هذه حالها تكون المسألة الاجتماعية فيها قاصرة على بذل الجهود في سبيل زيادة الثروة والانتاج القومي دون توزيع الثروة .

واذا نحن نظرنا الى توازن العالم وجدنا شعوباً قد احتفظت بثروات وقوات دافع عنها صفوف العمال أصحاب المصلحة دفاعاً قوياً ، أما طبقات العمال في إيطاليا فانها في موقف منحط حيث تقف الأمة الإيطالية أمام أمم منافسة تلحق بإيطاليا اضراً أفذح من تلك التي ينزلها بها طمع العمال وشرائهم ، فاذا وجد في العالم

بلاد تكون فيها فكرة النقابات الدولية سخيقة ، فانما هي ايطاليا يقينا ، وإذن فمن الواجب على هذه الدولة أن يكون لها نظامها النقابي القومى الخاص . على أن يقوم بين الطوائف والفرق الاجتماعية فى الداخل سبب للتضامن يتخطى دوافع المعارضة ويسمو عليها ، وهذا ما عمل الفاشيون على تحقيقه .

إن التضامن الذى يجمع بين الطوائف والمهن والطبقات الشعبية الفقيرة بموادها الأولية ، الغنية بكثافة عدد سكانها ، وتعدد الكفاءات والايادات فيها ، هو ذلك التضامن الذى يجب أن يسير بالامة نحو مستقبلها وهي تبذل الجهود منظمة ، وتحشد القوات جحفلا واحداً .

ومن دواعى اغتباط الثورة الفاشية ان تمكنت من أن تؤيد ، وتحقق تحقيقا تاما ، تلك العقيدة التى كونتها عن شؤون ايطاليا الاقتصادية وكانت الفكرة النقابية من أمهاتها .

ولقد امتاز المبدأ النقابي الفاشى بالتضامن التام بين مسائل العمل ومسائل الانتاج ، والمشاكل العامة للأمة ، فترتب على ذلك أن خرجت الشؤون الخاصة المتعلقة بحماية العمل عن دائرة سياسة الحيدة الكريمة التى تخططها الحكومات ، وتنهجها ، وعن أغراض الاحتكار التى تتمسك بها الطبقات ، ورأت الفاشية أن لا معدى لها عن الاتصال بحماية الانتاج وشؤون النماء والرقى الاقتصادى القومى ، وهى شؤون قال المنيوبوتى (Bottai) فى مؤتمر جنيف أن لها أسماء محدودة فى دقة ، هى المواد الأولية ، والسكنية ، وتوزيع رؤوس الأموال ، والأيدى العاملة ، وكثافة عدد السكان ، والتنظيم الصناعى ، والانتاج الفنى للمشروعات ، وتنظيم النقل ، وتربية العمال والمنتجين ، والتوازن بين أشكال الحاصلات ، والاساس المصرفى ، والتنظيم الادارى العام ، ثم السلطان والنفوذ السياسى فى العالم ، وهذا هو الشرط الذى اذا انعدم توافره فلا نجاح لحل المشاكل السابقة .

فالثورة الفاشية وقفت أمام مشكلة حيوية هائلة خاصة بالأمة ، وهذه المشكلة هي القيام بتنظيم التوسع الاقتصادي في الخارج توسعاً قوياً .
فلاصطناع أداة سلمية منتجة في دائرة التوسع الاقتصادي الخارجى ، يجب على الحكومة أن تتدخل في يقظة وانتباه لتدير الأعمال الخاصة بمادة الانتاج وعلاقات رأس المال بالعمل إدارة عامة ، ولقد ركنت الثورة الفاشية في عملها الى هذه القاعدة فحققت تطوراً عميقاً ، وإذن فقوات الانتاج التى تابعت غرضاً واحداً هو الرفاهة الفردية ، والقوات النقابية التى بذلت كل جهود الجماعات فى سبيل رخاء الأنانية الفردية قد دخلت جميعاً فى رعاية الدولة ، فدربتها ووجهتها شطر أغراض سامية خاصة بالرفاهة القومية وسلطان الأمة .

النقابات الفاشية من نظم القانون العام

٨ — شئت مبدأ الفردية كتلة الأفراد فى إيطاليا، ومزقها شرمزق ، وبينما كانت هذه الكتلة تستأنف بذل جهودها كي تلم شعثها ، وتحشد منهوك قواها ، لتحمل على السيادة وتهاجمها ، قامت الثورة الفاشية وقد سطر على علمها « مصلحة الأمة العليا قبل أى مصلحة أخرى » ، وجعل رفيف هذا العلم يرد للنفوس حياة الأمل وينعشها ، لأن مصلحة الأمة ليست فى النهاية إلا مصلحة الأفراد والطبقات والفرق والطوائف .

ولقد أهابت هذه الثورة بمختلف القوات القومية أن تنضم اليها ، فكان ، واعترفت بها ، ونظمتها ، وأخضعتها للدولة ، واتجهت بها نحو اشتراك مباشر أو غير مباشر فى مجهود اقتصادى منظم ، وفى نشاط سياسى يقتاد الحياة القومية ، وهذه طبيعة جوهرية أخرى للثورة النقابية الفاشية .

ليست النقابات فى عرف المبدأ الفاشى مجرد نظم فنية تتابع تحقيق مصلحة محدودة لفريق أو طائفة ، وإنما هى نظم من أنظمة القانون العام ، لها وظائف نيابية

جوهريّة ، ووظائف دفاع وحماية وتدريب ، وتربية تؤدّيها لأعضائها ، ولغير أعضائها من الأفراد الذين تمثلهم بموجب القانون ، فالنقابات قد استمدت من القانون إذن استقلالاً ذاتياً واسعاً ، كالعائلة والعشيرة ، والقبيلة والشعب والأمة والدولة ، ولكنها خاضعة أيضاً كهنه الهيئات الى رقابة الدولة وإشرافها ، إذ الدولة أسمى تعبير للأمة .

فهمة الدولة التي تولدت عن الثورة الفاشية لا تقتصر على مجرد الدفاع عن النظام العام ، وإلا كانت المسألة الاجتماعية مجرد إجراء بوليسي ، ولكنها مهمة تنحصر أيضاً في المسؤولية المترتبة على التوفيق بين المصالح الاجتماعية المتشابكة ، المتنازعة ، وحل مشاكلها وفاق العدالة ، فهي تحقق النظام الاجتماعي في الأمة ، ولكنها لا تحققه بتضحية العدالة ، لأنها تمنع أي طبقة من الدفاع عن نفسها بنفسها ، وتحكم وفاق العدالة الاجتماعية للدولة .

ولقد اثبتت الثورة الفاشية أن لاوجود للدولة إذا لم تنجح سيادتها في منع كل طائفة ، وكل فريق ، وكل جماعة من أن يدافعوا بأنفسهم عن أنفسهم ، كما نجحت في السابق عند ممانعت كل فرد من أن يدافع بنفسه عن نفسه ، فمن الواجب إذن أن تكون الدولة هي الحكم والقاضي المختص بفض ما ينشب من منازعات بين الطبقات ، فالاصلاح الاجتماعي الفاشي يرمي الى حل هذا المشكل الاساسي وغيره من المشاكل الخاصة بالحياة العصرية التي وضع حلها نصب عينيه . ويعتبر الاصلاح الاجتماعي الفاشي تحقيق العدالة الاجتماعية كمسألة من الواجب عليه حلها بنفسه وبمحض قواه .

فتنظيم الطوائف الفنية ، وتوحيد هيئاتها كمقدمة للألحقة تشريعية تضعها الدولة الفاشية عن العلاقات العامة للعمل ، هو تنظيم بمثابة قاعدة اعدت للعمل الانتاجي القومي ، ولكل عمل بمعناه الواسع ايضاً ، كما اعدت من جهة أخرى لان تكون أساساً مترامياً الاطراف ليقوم عليه التنظيم السياسي للجماعة القومية .

على ان العقيدة القائلة بان الفكرة النقابية ليست كل ما ينطوى عليه التاريخ الحديث ، وأن المسألة الاجتماعية لا يمكن حلها عن طريق تسوية العلاقات القائمة بين رأس المال والعمل دون سواها ، لى عقيدة احدثت توسعاً في تسوية علاقات ما بين مختلف الطوائف والفرق المنتجة ، وهكذا تدخل مبدأ قيام الطوائف في ميدان الانتاج .

ولكن مهمة الاصلاح الفاشي لم تقف عند هذا الحد ، بل تناولت أيضاً حل مسألة تنظيم الجماعة الايطالية على اساس قى ، فهذا الاصلاح لم يخش قيمة الجماعة العصرية ، ولم يهرب جانب قواتها ، مع انه لم يرد في الوقت نفسه اهمال هذه القوات وتلك القيمة ، وهذا واضح من الفكرة النقابية الفاشية التي لا يمكن القضاء عليها باعتبارها واجهة من واجهات الحياة الاجتماعية الحديثة ، ولذلك فان الاصلاح الفاشي عمد الى درس قيمة الجماعة العصرية ، وتمحيص قواتها ، ثم وضع برنامج تنظيمها وتهذيبها وفاق روح النزاهة القومية المطلقة ، باعتبار أن لا غرض من هذا التنظيم والتهذيب غير المصلحة العليا للامة والدولة دون سواها .

فما تريد الثورة الفاشية تحقيقه من وراء التنظيم الطائفي هو تدعيم سيادة الدولة واخضاع النقابات لها ، بعد اذ كانت لا تتورع فيما مضى عن اطلاق العنان لنفسها في ميدان معاداة الدولة داخل نطاق الاقتصاد والاجتماع ، واقتياد الارادات الفردية وفرض مشيئتها عليها ، كي توجد نظاماً قانونية تساجل بها نظام الدولة القانوني وتنازله لتمكن من تفويق حقها الخاص على حق الدولة ، وتستطيع ان تنزل بحقوق الطوائف العاجزة عن الدفاع الى مستوى من العناية لا يعمدو امتصاص دماءها ، وابتزاز أموالها ، بل قد تقوم احياناً وهي معتمدة على هذه النظم بضروب من الهمجية تذوب معها الحقوق العامة التي كفلتها الدولة ، فتلقاء هذه الاخطار ، وازاء فكرة الاحتكار التي اسندت طوائف المنتجين الحق في استغلالها لانفسهم ، رأت الفاشية أن ادماج

جميع الفرق الفنية المنتجة داخل حظيرة الدولة يمكن الدولة من أن تعيد قيام التوازن .
فالإصلاح الفاشي هو إذن من أهم الشئون ، اذ يقيم عهد انتقال بين مرحلة
اختلال التوازن ، وسيادة الفوضى وتسلطها على المصالح الاجتماعية ، وبين مرحلة
النظام والتوازن .

ولما كان التنظيم الطائفي قد تأسس على مبدأ تبعية وظائف الجماعات والهيئات
للدولة فقد رؤى أن هذا التنظيم الطائفي هو خير أساس يصلح لقيام البناء السياسى
فما هى إذن مبادئ النظام الاجتماعى الفاشى ؟

مبادئ النظام الاجتماعى الفاشى

٩ - تأسس النظام الاجتماعى الايطالى الجديد فى صورة نظام نقابى ضم جميع
الوطنيين الذين يساهمون فى مجهود البلاد الانتاجى بطريقة ما ، فمبدؤه إذن حشد
مختلف القوات القومية حشداً يتم فى اتجاهين ، اتجاه رأسى ، وآخر افقى .
ويضم النظام الرأسى نقابات المهن التى تنسلك فى نظم عليها هى الاتحادات
المركزية ، *Fédérations* والاتحادات الاستقلالية *Confédérations* . على ان يتم
تكوين هذه النظم بعيداً عن متناول الدولة ، ولكنها تبقى خاضعة لمراقبة
الدولة واشرافها .

أما النظم الافقية فيتم تكوينها فى حدود ارادة الدولة ، اى داخل الطائفة ،
وهى الهيئة الرسمية التى تتبع الدولة ، وتشتمل كل منها على جميع العناصر التى تعاون
فى كل فرع من فروع الانتاج ، كالمستخدمين والعمال ، والفنيين

وهناك فارق آخر بين النظم النقابية ، والنظم الطائفية ، فالنظام النقابى يتألف
من جمعيات متفاوتة الدرجات ، ويعيش حياة نقابية حرة تحت اشراف الدولة ، أما
النظام الطائفى فيتكون على أنه جزء من جسم الدولة ، ولكنه يختلف عن الفروع

الادارية الأخرى ، لانه هيئة تتكون من ممثلى مختلف النظم النقابية ، برئاسة مندوب الدولة .

على أن الغرض من النظامين متفاوت أيضا ، فالغرض من النظام الرأسى يرمى إلى تحقيق تضامن بين أعضاء كل عنصر من عناصر الانتاج ، أما النظام الافقى فيرمى الى ضمان قيام التضامن بين جميع عناصر الانتاج فيما له مساس بالمصالح الجوهرية الخاصة بالانتاج .

فالنظام الرأسى بهم المرحلة الثانية من مراحل الانتاج وهى مرحلة التوزيع ، ويكفل الدفاع عن المصالح المتعلقة بالتوزيع ، أما النظام الافقى فيهم المرحلة الأولى من مراحل الانتاج ، ويضمن الدفاع عن مصالحه الجوهرية وتضامنها .

خلاصة المبادئ .

١٠ — وفى الوسع الآن ان نلخص مبادئ النظام النقابى والنظام الطائفى فيما يلى :

(١) — إن علاقات الانتاج وتوزيع الثروات القومية تابعة فى تنظيمها لضابط أساسه القوات الاجتماعية .

فالابتكار الفردى ، والابتكار الطائفى الفنى ، كلاهما حر ، بل إن الدولة تشجعه ، ولكن من الوجوب أن تستلهم هذه الابتكارات جميع المبادئ الأدبية والقانونية التى وضعتها الثورة الفاشية ، وأذاعتها ضمن دستور الجماعة الايطالية الجديد ، وهذا الدستور هو أساس الاصلاح الايطالى الذى ضمن حماية كل مصلحة عادلة للأفراد ، أو الجماعات ، أو الطوائف ، تحقيقاً للمصلحة العامة المتعلقة بالرفاهة والسلطان القوميين .

(ب) — عهدت الدولة بتنظيم العلاقات العامة للعمل الى الجماعات الفنية التى اعترفت بها .

فاذا وجدت الدولة أن هناك هيئة فنية توافر فيها بعض الضمانات « اعترفت بها قانوناً » أى جعلتها شخصاً معنوياً وممثلاً قانونياً للمصالح القانونية الخاصة بطائفة معينة من العمال ، وإذن فالكل جماعة فنية نقابة معترف بها بشروط محدودة ، وهذه هي النقابة التى تقابل العائلة .

وتمثل هذه النقابة جميع الذين لم يسجلوا أسماءهم فى سجل النقابة أيضاً تمثيلاً قانونياً ، لتحضى مصالحهم ، ويترتب على ذلك أن يتألف النظام الاجتماعى من الجمعيات الفنية المعترف بها ، وهى نظم تمثل مصالح كل مهنة إزاء الدولة وتلقاها الطوائف الأخرى ، وهذا ما يضعف مسؤوليات الجمعيات ، ويدعم مبدأ التعاون فيما بينها ، ويهذب حياة الهيئات الفنية .

(ح) — وللهيئات المعترف بها وحدها أن تبرم عقود العمل العامة ، فيما له مساس بمهنة كل طائفة ، ولقد أصبحت العقود العامة اليوم واسطة تسوية الشروط الجوهرية لعقود العمل ، (الأجر ، والمدة ، وأيام العطلة والراحة ، وتعويض الاستغناء) ، ولكن من الواجب أن نضيف الى ما تقدم أن هذه العقود العامة تسرى فى دائرة اختصاص كل نقابة حتى على الذين لم ينخرطوا فى سلكها ممن ينتسبون الى طائفتها ، ومع ذلك فان إرادة المتعاقدين تبقى محترمة حيث لا وجود للنقابات .

ويعهد النظام النقابى الايطالى للنقابة المعترف بها بعقد العقود العامة التى تلزم جميع أفراد الطائفة الفنية بما انطوت عليه من التزامات ، أى تلزم كل فرد يحترف نفس حرفة الطائفة سواء أ كان صاحب مال ، أم من العمال الذين سجلوا أسماءهم أو لم يسجلوها فى نقابة مهنتهم ، فالمن هو إذن التى تناقش الشروط التى يجب أن يسير عليها كل من ينتسب الى مهنة بلا استثناء عند ما يطلب عملاً أو يعرض عملاً ، وتضع المن هذه الشروط وفاق مصالحتها ، فالعقد العام للعمل هو إذن أساس أغلب

العلاقات التي تربط أصحاب الأموال بالعمال في النظام الإيطالي .
(٥) وحل النظام الفاشي وفاق هذه القواعد مسألة تعارض المصالح فيما بين أصحاب الأموال والعمال بسبب توزيع المنتجات ، والمبدأ الطائفي من شأنه أن يساعد على هذا الحل .

وقد عني الاختصاصيون في النظم النقابية ، ومن طبق مبادئها ، بفكرة تأسيس النظم النقابية المتعارضة ، أى تأسيس النظم النقابية الخاصة بالعمال ، والنظم النقابية الخاصة بأصحاب رؤوس الأموال ، وقد أدت هذه العناية الى القضاء على جميع وجوه النضال المستعصى بين الطائفتين ، بواسطة هيئة مختلطة تتألف من الفريقين لتعمل في فض الخلاف وهي مشربة بروح الود والاخلاص على استمرار النشاط القومي والاجهد الوطني ، ولكن الفاشية رأت أن النتيجة لم تكن حاسمة ، « لأن أفكارا من هذا القبيل لا يمكن أن تتحقق إلا داخل نظام نقابي تام ، تستطيع الدولة أن تشد ازره بقوتها الاكراهية ، لانها السلطة الوحيدة التي يراها الفاشيون سامية منزهة عن الاغراض . »

ولقد حققت الفاشية هذا الغرض عن طريق النظام الطائفي ، فباستخدام النظام النقابي يمكن تأليف هيئات مركزية ، هي هيئات الطوائف التي تضم بين احضانها ممثلي مختلف الجماعات المختصة بفرع من فروع انتاج معين ، سواء أ كانوا من أرباب الأموال أم من العمال ، ولما كانت هذه النظم فروعاً من الدولة ، فانها تتلقى من الدولة سلطانها وتستمد نفوذها بما في ذلك اختصاصها باصدار نصوص عامة تنظم بها فرع انتاج خاص تتعلق به مصلحة مهنة معينة ، كما كانت العائلة تتلقى سلطاناً خاصاً في ناحية أخرى في عهد روما القديمة بموجب قانون يصدره مجلس شيوخ الشعب الروماني .

فالهمة الجوهرية الدائمة للطوائف هي التوفيق بين المصالح المتعارضة لفريق

العمال وأرباب الأموال من جهة ، وبين مصالح الانتاج العامة أى مصالح الأمة من جهة أخرى .

ففي الحالة التى ينشب فيها خلاف بين أصحاب الأموال والعمال المختصين بفرع معين من فروع الانتاج ، تصطبغ الطائفة بصبغة فرع ادارى للتوفيق ، يقوم بمهمته على قاعدة تأليف لجنة من أعضاء يمثلون الفريقين على قدم المساواة برئاسة مندوب الدولة وفاق نص القانون .

(هـ) — فاذا فشلت اجراءات التوفيق التى تقوم بها الهيئات المركزية تحال جميع الخلافات الخاصة بتنظيم العلاقات العامة للعمل الى قضاء خاص بالعمل ، يصدر حكمه بناء على تأويل نصوص العقود العامة القائمة ، أو بناء على تحديد شروط جديدة للعمل ، يسترشد فى وضعها بمبادئ الانصاف ، مع بذل الجهد فى سبيل التوفيق بين مصالح أرباب الأموال والعمال ، وبين مصالح الانتاج القومى .

(و) ولقد رأى الفاشيون أن ينظم القانون الهيئات والوسائل حتى تستطيع الجماعات الفنية أن تقوم بالدفاع عن مصالح الفرق والطوائف صلحاً أو قضاء ، فننعدم أسباب الاضراب وأسباب تسريح العمال ، وإذن فالنظام الفاشى قد منع الاضراب واشترط توقيع جزاءات قانونية على كل من خالف النصوص القانونية .

(ز) نظمت العلاقات العامة للعمل تنظيمًا قانونيًا ، وفاق القواعد السابقة ، ولكن الاصلاح الاجتماعى الايطالى لم يسعه أن يقتصر على ذلك ، وتقدم الى الامام ، إذ رغب فى أن ينظم جماعة جديدة على قاعدة تنظيم المهن ومختلف طوائف الانتاج ، مع التصريح للجماعات النقابية بالاشتراك فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للبلاد .

ولكن تعارض المصالح لا يوجد بين العمال وأرباب الأموال وحدهم ، بل يوجد أيضاً بين مختلف الجهود المنتجة ، وبين هذه الجهود والدولة ، فعلى الدولة إذن

واجب إنشاء نظام اجتماعي تمثل فيه جميع مصالح الدولة الاقتصادية ، حتى يتحقق توازن تام مفيد لكل فرد ، ولكل جماعة ، وللمجموع ، مع إنشاء نظام اجتماعي في الوقت نفسه ، يبيح للدولة أن تتسلط ، وأن تنظم قوات الانتاج القومي ، فالدولة تستطيع أن تضمن الرقابة المستمرة على مختلف فروع الانتاج عن طريق تبعية الجماعات الفنية وإدماجهم في الطوائف ، ويمكنها كذلك أن تنظم الانتاج ذاته حتى تتحقق الأغراض العليا الخاصة برفاهة الأمة ورقبها .

ويرى الفاشيون في النهاية أن النظام الذي عبأ جميع قوات الطوائف الفنية ذات المصلحة في فروع الانتاج قد مكن الدولة من اشتراك هذه الطوائف في حكم الأمة ذاتها ، إذ تنتدب هذه الطوائف العدد الأكبر من أعضاء الهيئات الدستورية والادارية العليا في الدولة كالمجلس الأعلى ، والمجلس الطائفي ومجالس الاقتصاد الخ...

خلاصة البحث

والخلاصة أن الدولة الفاشية قد اشتقت أولا من الطبيعة الانسانية باعتبار الفكرة النقابية اجتماعية أصلا ، والاجتماع غريزي فهو إذن اشتقاق من الطبيعة ، ثم من الأسرة لأن النقابة تجمع بين أرباب المهنة الواحدة كما تجمع الأسرة بين أبناء الدم الواحد مع فارق هو أن هنا دما ماديا وهناك دما معنويا هو الاحساس المتولد عن الوسط . ثم من العشيرة عند ما تتناول النقابة عدة نقابات ، ثم من القبيلة عند ما تضم النقابة نقابات عدة أقاليم ، ثم من الشعب أو الامة عند ما يتأسس الاتحاد أو نقابة النقابات .

أما فكرة الميثاق فمائلة في التعاقد العام للعمل ، وأما فكرة الارادة والاختيار ففي لجان التوفيق والمصالحة والتحكيم ، وأما فكرة القوة والاكراه ففي المحاكم القضائية الخاصة بالعمال وأرباب الأموال ، وبهذا يتم اجتماع أصول الدولة كلها في نظام دولة الفاشية ، وإذا أنت أردت المزيد فراجع دستور العمل في إيطاليا والمجموعة الخاصة

بالمسألة الاجتماعية والثورة الفاشية التي وضعتها وزارة الطوائف الإيطالية تعليقاً على القوانين التي قبض بها موسيليني على الأمة الإيطالية قبضة القائد على جيشه ليسير به في سبيل المجد واسترداد عظمة روما .

فما تقدم نرى أن المدنية العصرية لا تزال في حاجة الى التنقيب في نواحي أصول الدولة لتستخرج منها ما تستعين به على إصلاح أحوالها ، أو ترميم أسسها ، أو تغيير واجهة أو عدة واجهات من واجهاتها .



الفصل الثانى

نظرية الطبيعة وفكرة الدولة

الطبيعة أول وسط

١ - لقد رأى ارسطو وغير ارسطو ، من الفلاسفة الذين لا ينحصر عددهم وسنرى فيما بعد أقوالهم ، أن الطبيعة أصل الدولة ، ونحن نرى هذا رأى أيضاً ، إذ الطبيعة أول وسط احاط بالانسان ، واستودعه الله روحاً من عنده ، وقوة من قوته ، فجاء وسطاً ملهماً موحياً مبدعاً ، بل قل إن هذا الوسط كان فى الوقت نفسه الفنان المدهش ، يرسم ويصور ، وينحت ، ويذيب ثم يصب فى قوالبه الخاصة ، ليخرج أشكالاً وصوراً ولوحات وتماثيل مطبوعة بطابعه ، هى آية الجمال والروعة والبهاء ، وسبك الاتساق ، وأحكام الانسجام ، والتناسب ، دون أن يتناول هذا الفنان ريشته ، أو يمزج ألوانه ، أو يوقد النار ليذيب مادته ، أو يصطنع من المعادن المختلفة قوالبه ، أو يمس بيديه عجيبته ، إنه فنان مصنع العالم ، وأدواته ومادته العالم .

وكانت قوة الطبيعة فى بداية الرأى محصورة فى دائرة ضيقة ، هى الدائرة التى عاش فيها الانسان الأول ، ولذلك كان سلطانها عميق الأثر فى هذا الانسان ، خذ مثلاً أثر الطبيعة من ناحية الحرية ، تجد أن الحرية الانسانية كانت مطلقة الى حد تشاكلها مع حرية الطبيعة ، إنها كانت همجية ، لاضابط لها ولا صراط ولا مجرى تسير فيه ومن حوله الحدود والتخوم تعوق طغيانها ، وتحول دون غاراتها .

ولما اتسعت دائرة الانسانية ، ضعف سلطان الطبيعة ، وتضاءل أثره ، لأن عمل قوتها توزع وتبعثر ، فما اكتسبته نفوذاً عميقاً ، تراخى ووهن بالاتساع ، فضاقت نطاق الحرية الانسانية ، وتغير الخلق .

فالتبيعة أول وسط أثر في الانسان ، وكون أفكاره وآراءه وعاداته وقوانينه ، ونظمه وخلقه ، ثم خلق الجماعة أى الخلق القومى ، الحدث لكل نظام ، والمتلائم وكل نظام يجرى العمل على مقتضاه فى الدولة .

ليس المقام مقام الكلام عن الخلق الفردى ، ومن أراد بحث هذا الموضوع فليراجع كتابنا « فى سبيل الوطن » جزء أول من الفاتحة ، وانما المقام مقام بحث الخلق القومى وأثره فى النظم .

الخلق القومى

٢ - نريد بهذا العنوان أن ندرس أثر الطبيعة فى الكتلة القومية ، أى كيف ينقل التوارث الى المجموع بهض الطبائع التى تطبع بها الفرد الأول وكيف يثبتها فى الشعب كما يثبتها فى الأسرة ، وبعبارة أصح نريد أن ندرس الخلق القومى وتكوينه ، حتى نعلم أثره فى فكرة الدولة .

الخلق القومى هو آخر وأصح تعريف لفضائل الشعب ونقائصه ، وحسن حظه ، ونجاحه وسوء طالع ، أو فشله ، ودهورة مصيره ، وهذا كله أمر لا يرجع الى شكل الحكومة وحدها ، وإنما هو أثر من آثار النظم مجتمعة ، والنظم أثر من آثار العادات والمعتقدات ، وهذه بدورها أثر من آثار الخلق ، أو أثر من آثار الطبيعة التى يعكسها النظر على النفس فتترك فيها صوراً هى الأفكار امتلأت حياة ، بعد أن كانت كامنة فى أعماق الطبيعة جامدة ، فاذا فرضنا أن أماننا شعبين ، وأن لأحدهما ديناً داخلياً هو الضمير ، وأن للآخر ديناً خارجياً هو اتباع الشهوات ، وإرضاء الاحساسات والحواس ، وأردنا أن نعرف سبب هذا التفاوت ، فقد حق علينا أن نبحث عنه فى الطرائق العادية لتفكير كل من الشعبين وإحساسهما ، أى فى الخلق ، ولما كانت طرائق التفكير والاحساس أموراً طبيعية فى الانسان ، فلسنا بحاجة الى التدليل

على أن الطبيعة تُكوّن الخلق عند ما تتكون الفكرة وتتطور وترتكز نهائياً في صورة واضحة جلية ، ولكن أليس الخلق أيضاً أثراً من آثار العقائد والعادات ؟ لا ريب في ذلك ، لأن الراجح أن كل خلق — فردياً كان أو شعبياً — هو النتيجة المركبة للقوانين الجسدية والروحية ، فضلاً عن أن الأسباب والنتائج في عالم الاجتماع والسياسة تتضامن في العمل ، فالأخلاق تنتج النظم التي تتألف منها الأخلاق بدورها ، فإذا مرت عدة قرون ، اندمج كل منها في الآخر ، وأصبح كلاً لا يتجزأ ، بحيث لا ترى النظم إلا الأخلاق محسوسة مرئية ثابتة مستمرة ، ولكن من الواجب أن لا ننسى أن النظم ليست إلا سبباً خارجياً يؤديه سبب داخلي هو الخلق الذي ينتقل بقانون الوراثة .

فهب أن شعباً تكونت أهم مناحي خلقه ، وهي المناحي التي تجيء نتيجة تكوينه الجسدي ، وتأثير الجو والبيئة الخ ، أي نتيجة فعل الطبيعة ، فإن هذا الشعب يتسلسل بطريق الولادة ، ويتسلسل بهذا الطريق وفاق قانون الطبيعة الذي يقضي بأن يلد الشبيه شبيهه ، وبما أن استثناءات هذا القانون تنمحي إذا نحن نظرنا إلى الموضوع من ناحية الكتلة دون الفرد ، فمن السهل أن ندرك عن طريق الوقائع المحسوسة كيف يبقى الخلق القومي مصوناً ، وكيف تعمل الطبيعة باستمرار في تكوين الفكرة وتطورها ورقبها .

آراء العلماء في التوارث

٣ — لو أن الباحثين عُنوا بوضع علم قائم بذاته عن نفسية الأجناس لا أمكننا في سهولة ووضوح أن نعرف نتيجة قانون الوراثة في خلق الشعب ، ولكننا مع ذلك نجد بعض فقرات منشورة هنا وهناك تدل على أن لهذا العلم أثره في الوجود ، فلازاروس (Lazarus) وشثيفثال (Steinthal) قد وضعوا في ألمانيا أساس « نفسية الشعب » التي كانت الغرض منها تحديد عقل شعب ما ، وكشف

القوانين المنظمة لنشاطه الداخلى أو الروحى أو الخيالى ، فى ميادين الحياة والفن والعلم »
ولكن رغمًا من نضوب معين هذا العلم القائم على نقد صحيح ، رأينا المؤرخين
يُدلون بملاحظات حاسمة فى كل ما له مساس بأخلاق الشعوب وطبائعها ، ورسوخ
هذه الطبائع ، ولهذا فأننا نرى الرجل الفرنسى الذى يعيش فى هذا العصر ، هو
نفس الرجل الفرنسى الغولى (Le Gaulois) الذى عاش أيام يوليوس قيصر فاذا
نحن راجعنا سترابون (Strabon) « وديودور الصقلى » (Diodore de Sicile)
وجدنا مميزات الخلق الفرنسى فى التعلق بالأسلحة ، والشغف بكل ما يلمع ، وخفة
الروح ، والطيش الشديد ، والزهو البليغ ، والمكر والخداع ، وذلاقة اللسان ، وسهولة
الانخداع بالعبارات المؤثرة ، أما اذا نحن رجعنا الى مذكرات « يوليوس قيصر »
فأننا نعتبر على آراء وأفكار خاصة بالشعب الفرنسى تكاد تكون بنت اليوم ،
إذ قال قيصر : « فاض أهل الغول (Gaule) بحب الثورات ، فلاخبار الكاذبة
تثير عواطفهم ، وتقودهم الى اقرار أعمال هامة لا يلبثون أن يعضوا ابنان الندم عليها ،
أما الفشل فيلقى الى روعهم الخور ، وينهك عزيمتهم ، فبنسبة اسراعهم الى الشروع
فى الحرب التى لا مسوغ لها ، تسودهم الرخاوة ساعة الكارثة ، ويذهب عنهم كل
نشاط وهمة ، ويحمد فيهم كل مجهود وعزيمة » (راجع الجزء الرابع ص ٥ و ١٣ من
مذكرات قيصر (De bello Gallico) Coësar ، وسترابون (Strabon) جزء ٤
ص ٤ ، وديودور الصقلى Diodore de Sicile جزء ٥)

أما اذا نحن أردنا أن نبحث عن المثل العجيب للخلق القومى فلا مناص من
أن نقرب صفحات التاريخ الاغريقى القديم لنرى كيف كانت حال أهل بيزنطة .
لقد قال أمبير (Ampère) فى هذا الصدد « ان جوهر الخلق الاغريقى لم يتغير على
ممر الايام ، وتقلبات الازمان ، فهو هو بفضائله ونقائصه حتى الآن » ومعنى هذا أن أثر
الطبيعة فى الاغريقى الاول لم يتبدل وانتقل بطريق الوراثة كما هو ، ولما عثر « بوكفيل »

في المورة على نماذج « أبيل » (Abel) وفيدياس (Phidias) لاحظ بعد فحصها ان الخاصيات الجوهرية للخلق والمعادات تنتقل أيضا ، فالارقاديون (اهل Arcadie) يعيشون حتى الآن عيشة الرعاة ، لأن فكرة الحياة بهذه الطريقة لا تزال حية في أعماقهم ، تعمل في نفوسهم عمل « الدينامو » المحرك ، أما جيرانهم أهل « اسبرطه » فانهم لا يزالون مولعين بشهوة العراك والقتال ، فياضين بالغیظ والحقد والخفيظة ، والصخب ، أما البيزنطيون فانهم قد احتفظوا بوسائل الانحدار من أسلافهم اليونانيين أى باللغة والتقاليد الأدبية والمهارة التي لا تعتر بأية قوة ، ولذلك فانها تنقلب مكرًا سيئًا ، أما حب جمال اللغة والمناقشات الرائعة فقد صارت اللغو البيزنطي ، أو الثرثرة والسفسطة البيزنطية ، واما المرونة اليونانية فقد استمحالت كياسة خاتلة ، فيوناني اليوم هو يوناني عصر بيريكليس ، ولكنه جف وامسى هشا .

وقال المسيو هنرى هوسيه Henri Houssay عضو الاكاديمية الفرنسية ضمن كتابه « أثينا ، روما ، باريس » ، (ص ٢٧٣) : « إن الاجناس تتغير كما تقدمت في السن ، وهذا التغير إما أن ينطوى على صلاح أو فساد ، ولكن معدن الاجناس لا يبلى ، ولذلك تحتفظ بطبيعتها الاولى ، وتحمل دائماً في الاعماق علامات الميزة » ، ومادامت تحتفظ بطبيعتها ، فانها تحتفظ بفكرتها ، ومن ثم يخلقها أى بعاداتها وعرفها ونظمها السياسية والدينية ، ثم ضرب المسيو هنرى هوسيه الامثال على ذلك ، تأييدا لرايه .

وكذلك رأى العلماء أن سلالة سكان الجبال أو شواطئ البحار يميلون الى سكنى الجبال وشواطئ البحار ، وان سلالة الحضريين ينجحون الى سكنى الحضريين بحكم الوراثة الخ .

وقصارى القول إن هؤلاء العلماء يرون أن لكل شعب خلقا خاصا يتكون من

(١) — بعض غرائز اصلية لا يمكن التغلب عليها .

(ب) — ومن ظروف خارجية أو من سلطان الوسط

(ح) — ومن الوراثة التي تصون الاخلاق الاصلية وتحتفظ بالاخلاق المكتسبة

وفي الوسع أن نلاحظ ان صلات الرحم قد تكون صالحة لتكوين خلق قيم ، كما قد تكون ضارة بهذا التكوين ، ولكن الامر الذي لانزاع فيه هو أن اختلاط الدم والنسب مما يغير الخلق القومي حتما الى حد محدود ، وما دام الامر كذلك فيكون هذا الاختلاط والنسب مما يغير الخلق فهو اذن يغير العادات والعرف والقوانين والنظم أو يضعفها ، ومافكرة الدولة الا فكرة نظام ، واذن فهي خاضعة للخلق ، وبالتالي للطبيعة التي توحى بعناصر الخلق .

والآن نستطيع أن نضرب مثلا على قيمة الطبيعة في تكوين فكرة الدولة ، أى مثلا على مفعول الخلق في هذه الناحية ، وهذا المثل هو النظام الدستورى البريطانى ، أى اصل تكوين الحريات السياسية البريطانية ، واصل تكوين الدولة البريطانية الاستعمارية ، عن طريق تحليل الخلق البريطانى الى عناصره الاولى .

عناصر الخلق البريطانى وأثرها

٤ — إن عناصر الخلق البريطانى تتكون من

(١) غرائز الجنس التي لا غالب لها

(ب) الوسط

(ح) الاختلاط . وهذا العنصر يندمج فى البيئة الى حد بعيد ولذلك فان

النقطة الثانية ستشمله

١ — غرائز الجنس البريطانى

تتطلب هذه النقطة معرفة الجنس الذى انحد من الانجلوسكسون ، ولمعرفة

هذا الجنس يجب علينا أن نعتمد على آراء أئمة المؤرخين .

قال المسيو لوى مارتان Louis Martin فى كتاب من كتبه الأربعة التى وضعها عن انجلترا اليهودية « إن الانجليزى يهودى من سلالة قبيلة إسرائيل التى ضلت سبيلها فيما مضى ، وقد أيد هذا رأى بحججه » ، وقال كاتب فى جريدة البال مال غازيت « إن كلمة سكسون (Saxon) تحريف لقولهم (Isaac's son) ابن إسحاق » .

« أما العنصر الانجلو نورماندى فقد تسلسل من قبيلة « بنيامين » ، وهذه دلالة قوية على جريان الدم اليهودى فى الانجليز » ولقد توسع المسيو مارتان أوبرى Martin Aubry فى تأييد هذا رأى ، ولا حيلة تلقاء هذا التوسع إلا أن نشير اليه ، (راجع تفاصيل ذلك ووثائقه فى كتاب انجلترا اليهودية -- لمؤلفه (تيو - دوداليس (Théo Dœdalus) .

ولكن هناك رأى آخر ، برغم جدية رأى السابق ، وما يبدو عليه من مسحة هزلية ، وهو رأى لا يتعارض مع يهودية الانجلو سكسون ، يقول بأنحدار الانجليز من القبائل الجرمانية التى أغارت على انجلترا فى القرن السادس من الميلاد ، فمن هم الجرمانيون ؟ ثم من أى نوع منهم انحدر الانجليز ؟

لقد تكلم يوليوس قيصر (Jules César) والمؤرخ تاسيت (Tacite) كلاماً طويلاً عن الجرمانيين ، وهما شاهدان عاصرا نبت الجرمانيين فى أوروبا ، وإذن يجب أن نسمعهما :

قصد « يوليوس قيصر » و « تاسيت » من كلمة « جرمانيين » الى بيان حقيقة الشعوب الضاربة بين نهر الرين غرباً ، وبحر الشمال شمالاً ، ونهر المين والبطونة جنوباً وبانونيا وسرماتيا ، وداسيا والبلاد التى لم تكن معروفة فى ذلك الحين وهى بلاد الغوطيين ، والتيتونيين ، والسمنونيين واللونجباريين ، والقنداليين ، شرقاً ، ولقد ضربت القبيلة الأخيرة فى مناطق البلطيق ، ونهر الألب ، ونهر الأودر ، والفتنول .

ولقد درس المؤرخ الفرنسى الشهير «تين» (Taine) الخلق القومى البريطانى عن طريق البحث العميق فى آداب اللغة الانجليزية ، وأثبت أن الجوهر الجرمانى «الاسكندينافى» العتيق قد بقى صلباً .

فالأنجل (Les Angles) الذين ضربوا فى ناحية «شلسفيج» وأطلق اسمهم على انجلترا ، هم إذن من قبائل جرمانية ، نزلت فى نواحى بحر البلطيق ، ولم يضرب فى جهة البلطيق غير قبيلة القندال ، وهى القبيلة التى ضربت الرقم القياسى فى الحرية المطلقة التى لا يحول حائل دون اقترافها أتعس ضروب الوحشية وأفظعها ، فهم كما قال «يورنانديس» (Jornandès) : «يحبون الهدم للهدم» ، ومن المعلوم أن روما التى وجدت فى قلب «أتيلا» أنارة من الرحمة ، قد قاست خلال خمسة عشر يوماً هول النهب الذى أدار رحاه القندالى الشهير «جنسيريك» (Genséric) أثناء الحملة التى قام بها القنداليون على الغول (Gaule) سنة ٤٠٦ م فكانت نتيجتها القضاء على الحرث والنسل ، واجتياح الأمصار ، وتخريب الديار ، وإبادة الأهلىن فى رائعة النهار ، وإذا فرض وكان القنداليون لا تجمعهم أية صلة بالجرمانيين — وهذا لا دايىل عليه — فإنهم أقاموا الدليل بأعمالهم على صلة الرحم التى ربطتهم بالجرمانيين الذين قال فيهم «قيصر» : «إن أقصى مجد صبوا اليه هو اجتياح ما حولهم من بلاد لا تدرى عالىها من سافلها بعد أن يشنوا عليها الغارة» .

ولقد شفع «يوليوس قيصر» هذا القول بأشد منه هولاً ، حيث قال : «ليس للجرمانيين قسوس ولا مذاهب دينية ، فشانهم فى العبادة شأن الشعوب الهمجية ، إنهم يعبدون السكواكب ، والعناصر ، دون أن يخلعوا عليها شخصية ، فهم يعبدون الشمس والقمر والنار ، ويقضون حياتهم فى الصيد ، ولا صناعة لهم ، ثم هم يلبسون جلود الحيوان ، ولا زراعة لهم ، وإنما يتغذون بالالبان والجبن واللحم ، ويعيشون فى جماعة يملكون الاموال على الشيوع فيما بينهم ، ويخلع الزعماء سنوياً على كل

أسرة تعيش عيشة مشتركة مساحة معينة من الاراضى ، على أن يكرهها الزعماء فى السنة التالية على أن تنزح الى جهة أخرى ، ويرجع السبب فى ذلك الى الخوف من العدول عن حب الحرب اذا تعود الجرمانيون اعمال الحقول والرفاهة التى تقترن بالزراعة ، وحب الحرب من جوهر الجرمانيين ، لان معنى كلمة الجرمانيين هو « رجال الحرب . »

وفضلا عن هذا فان « قيصر » قد وصف الجرمانيين بقوله : « إنهم لا ينجحون من النهب والسلب » « واذاهم رحبوا بنزول التجار بينهم ، فذلك لانهم يريدون أن يبيعوهم خصاد نهبهم واغتيالهم ، دون شراء سلعهم » ، ولقد أتم « تاسيت » هذا الوصف بقوله : « ان للجرمانيين سحنة عائلية واحدة ، وعيونهم زرقاء وحشية ، وشعورهم شقراء ، ورغمما من انهم على قمة عالية قوية فانهم لا يتحملون العطش والحر طويلا ، ولكن جوعهم ، وطبيعة أرضهم الجرداء قد عوداهم الجوع والبرد ، أما القطعان فتروثهم الوحيدة ، وأما شرايهم فسائل من الشعير والقمح ، وهو شراب إذا اختمر شابه النبيذ . والجرمانى لا ينجح اذا قضى ليله ونهاره فى احتساء الخمر ، واذا جاع سدر رمقه باطعمة خشنة ، ومن الممكن التغلب عليه فى سهولة لا تتيسر بالسلاح اذا شجع الانسان ميله الى السكر بتقديم كل ما يرغب فيه من خمر ، واذا نشب خلاف بين الجرمانيين فمن النادر ان يقف عند حد الكلام ولا مناص من أن ينتهى باراتة الدماء »

ولقد قال تاسيت أيضا : « ان الجرمانيين مقاديرهم ، غير انهم يرون التقهقر فى سبيل استئناف الهجوم ضربا من ضروب الخداع والتبصر ، لا جبن ولا فرقا ، أما العار الذى يلطخ الحياة بأسرها ، ويلوث الشرف ، فهو الانسحاب من المعركة دون القائد ، فاقفاء أثر القائد فى كل مكان ، والدفاع عنه ، وتضحية النفس فى سبيله ، واسناد الانتصارات الخاصة الى عمله ، كى يزداد مجده سطوعا ، هو أول يمين يقسمها كل رجل حربى . »

ولقد زعم هذا الجنس سواء أ كان « قندالى » ام « توتونى » الخ ، إنه كان ولا يزال ممدن الشعوب الذين أغاروا على بلاده ، ومنقذهم من الحضيض ، ولقد رأى منذ نشأته الأولى ان اعضاءه هم الرسل بعثوا وسلحوا ليدثوا الحضارة على وتيرة « أتيللا » . ولكن الهالهيل التي تحترق ، وتلقى الشرر ، وتضرم النار فى كل مكان ليست المشعل يرسل نوره فيميد الظلام .

إن قيصر الذى قال إن الجرمان مقادير ووحوش ، وسترابون الذى كشف عن عقليتهم الدموية وتاسيت الذى أكد « ان أملهم فى الغنيمة يكرهم على تحمل كل شيء » وفرواسار « Froissart » الذى اسمى الجرمانين « أمة منافقة جشعة » قد دللوا على أن فى الطبع الجرمانى ، وفى الخلق الجرمانى ، كل العناصر الوحشية المكونة لاداة الفتح والغزو ، وهى اداة تنطوي على جميع الوسائل بما فيها الوسائل « الماكياقلية » التى تتنافى والآداب العامة ، ولاتعف عن ارتكاب الموبقات فى سبيل تحقيق الغاية .

فالغريزة التى لا يمكن التغلب عليها فى نفس الجرمانى القندالى الذى انحدر منه الانجلوسكسونى هى غريزة الوحشية فى العمل ، وفى الادب ، وفى الخلق ، وهى وحشية التدمير ، ووحشية التخدير . ولقد فاض التاريخ البريطانى بهذه الغريزة ، وتفوق بها الجنس السكسونى على جميع الاجناس من الناحية السياسية والحربية ، والاستعمارية ، سواء أ كان ذلك فى سياسته الداخلية أم فى سياسته الخارجية .

أما من الناحية الداخلية فقد بدأت هذه الغريزة تستظهر منذ اليوم الذى اختار فيه الانجلوسكسون السكنى بهذه الجزيرة القحلاء بدافع طبيعتهم ، وجعلوا يلهبون نار الحرب الاهلية التى استمرت من القرن السادس إلى السابع عشر ، حتى تمكنوا من ادماج طبيعتهم الحرة فى دستور البلاد .

وأما من الناحية الخارجية فان هذه الغريزة قد ظهرت فى سياستهم منذ اخضع

كرومويل Cromwell برلمانه المتعفن ، واقام صرح الجاسوسية ، وقبض على ارلندا بيد حديدية وعمل على اجلاء أهلها عنها وأحل السكسونيين محلهم .

ففكرة الدولة الدستورية التي تحررت من القيود كلها ترجع إلى طبيعة الحرية الهمجية التي اكتسبها الانجلوسكسوني في حياته الاولى وسبق ان اطلعت على وصفها الذي لخصناه عن المسيو هنري هوسيه Henri Houssay من كتابه « أثينا ، روما ، وباريس »

أما سياستهم الخارجية كلها فقائمة على فكرة الخضوع للزعيم والتسليم له في كل شيء ، وإسناد كل عمل له باعتباره المسئول الأول وقت الشدائد والحن .

ولكن هذه القاعدة قد اختلطت بالطبائع الأخرى ، وكونت مزيجاً من التضحية الذاتية والطبائع القندالية ، ولقد كان هذا المزيج الأساس الأول لفكرة الدولة العالمية البريطانية التي حلت محل الدولة الرومانية العالمية التي فكر فلاسفة اليونان فيها أول من فكر .

فالغنمية جعلت تكرهمهم على تحمل كل شيء في ميدان السياسة والحرب ، والتقهر صار ضرباً من ضروب الخداع والتبصر ، أما زعمهم أنهم هداة البشر ، ورسل الحضارة والمدنية في كل مكان ، والمسئولون عن أرواح غيرهم وأموال غيرهم ، وراحة غيرهم بلا سند مشروع ، فأمور في صحف التاريخ مسطورة ، وعلى أعين العالم منشورة ، ثم أي دين يدينون به ؟ أليست عبادة الذهب ؟ ولكن إذا كان الذهب من العناصر التي عبدها الانجلوسكسون فان وجهه يختلف عن وهج الشمس ، وضياء القمر ، وألسنة النيران ، وإذا كانت جامعة السطوع في كل هي التي خلبت أنظار البريطانيين فان الوسط هو الذي كان له الشأن الأكبر في تحويلهم من عبادة الكواكب إلى عبادة الدنيا ، فما هو هذا الوسط الذي حول الانجليز هذا التحول ؟

ب - الوسط

٤ - لقد انتقل الانجلوسكسون من زمن الى زمن ، ومن بيئة الى أخرى ، وقد أدى ذلك الى ظهور التغيير في أخلاقهم ، أى في نظمهم ، ولكن ذلك لا يرجع الى تغيير الطبيعة وحدها ، وانما يرجع الى تغيير الوسط كله بمعناه الصحيح ، واذا أردنا أن نفهم مدى كل تغيير بصفة عامة ، أى اذا أردنا أن نعرف أثر هذا الانتقال ، وهل هو سقوط أو رقى وجب علينا أن نقول كلمة اجمالية عن قانون الرقى والسقوط وعلاقتهما بالتوارث ، وتكوين النظم .

التوارث وقانون الرقى

٥ - ان فكرة الرقى حديثة العهد ، ولقد أثارها باكون ، وديكارت ، وباسكال ولاسيما ليبنتز في القرن السابع عشر ، أما في القرن الثامن عشر فقد تناولها جميع الفلاسفة ، ولما جاء القرن التاسع عشر ، كانت فكرة الرقى حلقة اتصال بين الأمم ، ومع ذلك فانها لا تزال بشكلها العادى غامضة ناقصة .

ان الرقى فكرة غامضة ، انه كلمة لا تفيد معنى محدودا ، ولذلك فان البعض يراه مجرد السير الى الامام ، ويراه البعض الآخر تحسينا يصيب الحالة ، وأما الرأى السائد بين العامة ، فهو ان الرقى واقعة لا أقل ولا أزيد ، ولذلك تراهم يقررون أن لاداعى للبحث عن قانونها وأسبابها ، وتجدهم لا يسألون هل جاءت هذه الواقعة نتيجة المصادفة ام ترتبت على قانون ؟ ثم هم لا يبحثون عن تلك القوة الخفية الكامنة في الأشياء ومن شأن سلطانها أن يثمر هذه الواقعة .

هذا ما كان من شأن غموض فكرة الرقى ، أما انها ناقصة فلأن الناس يقدررون الرقى من الناحية الانسانية دون سواها ، وذلك بدافع عامل طبيعى مناقض للعلم ، فالرقى في نظر الجميع هو الانتقال من الاردا الى الردى ، ثم من هذا الى المتوسط .

فالحسن فالاحسن ، وبما أن التاريخ يدل على أن الانسانية تسير بصفة عامة من الحال
الاقبل كمالا إلى حالة الكمال ، وبما أننا نرى أن العادات تخرج مع الزمن إلى ان
تتلطف ، والحياة تميل إلى ان تكون أهنأ وأرغد ، والتقاليد ترمى إلى أن تكون
أرق وأدب ، والنظم الاجتماعية تعمل على أن تكون أكثر انصافا وأعدل ، والنظم
السياسية أكثر حرية واطلق ، والمعلومات أعم وأوفر ، والعقائد أحكم وأعقل ، فقد
استنتج الناس رغماً من الحركات الرجعية ان النصر دائماً ما يكون لحليف الرقي في
النهاية ، أي حليف اصلاح حال قائمة ، واصلاح الوسط الادبي الخاص بهذه الحال ،
حتى لقد قال الناس مع « هردير » Herder : « مثل الانسانية كالرجل السكران ،
يقطع كثيراً من الخطوات إلى الأمام ، ومثلها إلى الوراء ، ولكنه ينتهي بإدراك
غرضه » ، فاذا كان هذا هو معنى الرقي فهو اذن لا يخرج عن عمل من أعمال الانسان
في ميدان العلوم والسياسة والادب خلال الأدوار التاريخية ، ولا حدود لهذا العمل
الا تلك التي تعمل على تحريره من القيود وكشف الظلم والاضطهاد عنه .

على أن هناك رأياً في الرقي اصح من هذا وأوسع ، وهو رأى يجعلنا نفهم الرقي
الانسانى على انه جزء من رقى كلى ، ولذلك يجب أن نستعيض عن التعبير بكلمة
« الرقي » الغامضة الناقصة ، بتعبير أكثر ملاءمة وهو التطور أو النماء .

وإذا نحن امتشروا عظماء الكتاب بمعناها هيربرت سبنسر (Herbert Spencer)
يبقى في كتابه « المبادئ الأولية » « بان قانون التطور كل مجرد من اعتبارات
النهاية والحدود ، وارتبط سببه بقوانين الحركة . »

« فاذا نحن نظرنا إلى التطور من ناحية خصائصه العامة وجدناه ينحصر في
الانتقال من البسيط إلى المركب ، ومن المطلق إلى المحدود ، ومن غير المتلائم إلى
المتلائم ، وبعد أن يقف في مركز الاعتدال والاتزان برهة قد يطول امدها أو يقصر ،
نراه يأخذ في التحلل . »

« واذا نحن فهمنا التطور على هذا النحو ، ورجعنا بسببه وقانونه إلى « تعليل طبيعي محض » خاص بالاحداث العالمية كان للتطور صفة علمية ليست لنظرية الرقي العادية ، هذا الى أن نظرية الرقي لا تحفل الا بالسعادة الانسانية على انها السبب النهائي لجميع التغييرات ، ولذلك فهي تضرب امام احوال عديدة تدل دلالة لانزاع فيها على أن الانسانية تقف في بعض الاحيان وترجع القهقري ، وهذه احوال لا يتناول الرقي شرحها ، وانما يتناوله التطور .

فنظرية التطور لا تتطلب الرقي حتما ، إذ من الممكن أن جنساً جديداً يتسلط على جنس آخر ويستأصله ، ومع ذلك فانه يكون أبسط منه تكوينا وأقل ذكاء ، وإنما أوتي ميزة طفيفة فرقت بينه وبين خصمه ، ولكنها ساعدته على الظفر به والاستظهار عليه . أما وقد وقفنا على معنى الرقي والتطور والنماء ، فيجدر بنا أن نعرف كيف يتحكم هذا القانون في الوراثة .

تحكم قانون الرقي في الوراثة

يميل الانسان دائماً الى التغيير بحكم أسباب داخلية أو خارجية ، ولما كان المقام لا يدعو الى بحث الأسباب الداخلية ، فاننا نقتصر على الأسباب الخارجية ، وهي أسباب لا تخرج عن أعمال الوسط ، وتأثيرها في الجسم والنفس تأثيراً عميقاً ، إذ الوسط يشكلهما في صور خاصة على مجرى الزمن ، وهي صور تجيء بمشابهة تغييرات مضمونة البقاء ، إذا تهيأت للفرد ظروف ملائمة للتطبع بها ، فاذا تمكنت هذه الظروف من أن توجد في النفس هذه التغييرات استطاعت هذه التغييرات أن تتسلسل ، ذلك بأن سلطان الوراثة يحافظ بطبيعته ، وهو يرمي دائماً الى أن ينقل الى الخلف طبيعة السلف كلها ، سواء أكانت رقياً الى الأمام ، أم تدهوراً طبيعياً ، أم فكرياً أم أدبياً ، أم جسمانياً أم عقلياً الخ ، ذلك بأن القدر ينظم السقوط كما ينظم السمو سواء بسواء . واذاً فلننتقل إلى قانون السقوط

التوارث وقانون السقوط

٦ - ولكن ما هو عمل التوارث من ناحية السقوط ؟ إن قانون التوارث باعتباره عاملاً يحافظ على كل ما هو كائن في النفس لا يستطيع بذاته أن يأتي بجديد ، فمهمته نقل الحادث النفسى بطريق التسلسل ، وتمكينه من الرقى والنماء بالتكديس والجمع خلال فترة التطور السامى ، أما إذا دخل الانسان فى دور الهبوط والضعف والسقوط ، فان قانون التوارث يعاون فى تنظيم التدهور وتدعيمه ، وتأثيره فى هذه الناحية إما أن يكون مباشراً أو غير مباشر .

ويكون التأثير المباشر باختلاط الأنساب ، وقد اختلط الانجلوسكسون بالسلت وأهل نورمانديا ، واليهود ، وإذا أردت أن تعرف كيف تأثر الانجلوسكسون بهذا الوسط فراجع انجلترا اليهودية تأليف (Théo-Dædalus) ففيه الكفاية فضلاً عن أنه يدلك على أهم الكتب الخاصة بهذا الموضوع .

ويكون التأثير الغير المباشر بالطريقة الآتية : —

ينطوى كل جنس أو شعب عند بداية ميلاده على كمية من الحيوة والكفاية الطبيعية والأدبية التى يظهرها الزمن تبعاً ، فاذا بلغت هذه الكمية حدها النهائى بما لأعمال الانسان من أثر فى الوسط فان النشاط الحيوى والكفاية الطبيعية ، والأهلية الأدبية تبدأ كلها فى النفاد ، وتلوح للعيان أمارات التدهور ، ومهما كان ضعف هذا التدهور فى بدايته ، فان التوارث ينقله الى الجيل اللاحق ، ثم الى من يليه ، وهكذا الى أن تضعف هذه الصفات وتندثر إن لم يتداركها سبب خارجى يحول دون استمرار تدهورها واضمحلالها .

فأنت ترى هنا أن التوارث سبب غير مباشر ، أما السبب المباشر فهو الوسط الذى ينطوى على كل شئ تحت ستار هذه الكلمة ، فالسبب المباشر ليس هو

وحده الجو والنظام ، وإنما هو أيضا العادات والأوهام والافكار الدينية والنظم الحكومية والسياسية والقوانين التي كثيراً ما تكون واسطة حاسمة في تحقيق تدهور الاجناس .

ولقد برهن المسيو « جاكوبي » (Jacobi) في قوة على أن التخيير النوعي قصدا الى استمرار الحياة هو بذاته سبب من أسباب هذا التدهور ، ونحن نجتزئ عن أقوال المسيو جاكوبي بخاتمة قوله الآتية :

« يطفو على وجه المحيط الانساني أشخاص وأسرار وأجناس يجنحون الى السمو فوق المستوى العادي ، فتراهم يتسلقون في مشقة تلك المرتفعات الصخرية الوعرة من قمم الانسانية ، قصدا الى تسنم ذروة السلطة والغنى والذكاء والمواهب ، ثم لا نلبث ان نشهد أقدامهم قد انزلت بمجرد القائهم عصا التسيار ، وارتعوا في القاع ، واختفوا في هاويات الجنون والتحلل ، ويعقب ذلك حضور الموت ، وما الموت إلا اقدر عامل على تعبيد المسالك ، وبسط سلطان المساواة ، إذ يثبت الديمقراطية بين ظهري الانسانية باختطافه كل من يرتفع ، ولكن الطبيعة تقسو باجترائها على تنفيذ هذه الخطة ، وتسيء التدبير أيضا ، ذلك بانها لا تحقق غرضها من التطهير إلا بالاسراف المفرع في المادة والقوة ، ولقد قال لنا المسيورينان (Rénan) إن كل عبقرى موهوب هو رأس مال متعدد ، كدسته أجيال كثيرة ، وهذا الرأسمال المتجمد البارز في فرد معين لا يدخر ثروة للانسانية اذا ما أصابه الموت ، وإنما يقصى عن التداول ، ولا يبقى من حسابه الجارى غير الجنون والشقاء والتحلل ، وما الى ذلك مما يصيب الخلف وهو صائر الى الموت والفناء — لحسن الحظ — ولكنه لا يموت إلا بعد ان يحمل الفساد والموت الى دم الاسرات التي صاهرته .

« ان هذا الحدث يشرح لنا الدائرة التي تعيش فيها الأمم المتعدنة

فالعلم والفن والافكار تستنفد اجيالا وشعوبا في سبيل نبتها ونمائها ، والأمم

ينهمكها الانتاج كما ينهك الارض المحرومة من الاسبغة ، لأن الحاصلات كما رأينا لا تعود الى الحظيرة المشتركة ، وتندم ماديًا بالنسبة لهذه الحظيرة ، ومن الواجب ان نفهم ذلك الحدث الذي أطلقوا عليه في التاريخ اسم شيخوخة الامم ونحجرها وفاق هذا المعنى ، فالشعوب تتمدن في بادى الرأى بحكم التخير النوعى ، وقانون القضاء والقدر القاضى بزوال الامم الممتازة ، ثم تصعد هذه الشعوب الى ذروة العظمة لتسقط فى سرعة ، وتختفى منهوكة خائرة ، مسحوقة ، ليحل محلها شعوب أوفر منها شبابًا ، أعنى شعوبًا يكون تخير المواهب والهمم والذكاء قصداً الى استمرار الحياة كاد يتكون فيها ولما ينهمكها

« ان قوانين الطبيعة لا تبدل لها ولا تغيير ، والويل لمن افتأت عليها ، فكل امتياز يستحله الانسان لنفسه انما هو الخطوة الأولى نحو الانحلال ، والأمراض العقلية ، وزوال الجنس ، فالطبيعة باسقاطها كل من اراد السمو فوق المستوى الانسانى المشترك ، وبتعذيبها المتجبرين والمتكبرين بطريق الانتقام من الافراط فى النعيم ، تنيط بالممتازين أنفسهم ان يكونوا جلادى أجناسهم ، ولقد رأى الاقدمون ان سعة الرخاء تجرح عزة الالهة ، وتغضبهم وتثير استياءهم ، أمامباحثنا الطبيعة كلها فقد أدت الى هذه النتيجة التى تجلت فى قولنا ان الطبيعة ناطت بالممتازين أنفسهم أن يكونوا جلادى أجناسهم وذلك بعد مباحث طبية خاصة بالتخير النوعى فى سبيل الحياة »

على ان أجل فكرة يمكن ان نعول عليها فيما يتعلق بانتقال السقوط النفسى والتدهور الأدبى بطريق التوارث هى رد هذا السقوط والتدهور الى سبب عضوى واذا كنا حتى الآن لانستطيع القول بان ضعفا ما يصاب به المخ ، أو محقا ما ينزل بالارادة لا بد ان تقابله اصابة مخية معينة ، إلا أننا نستطيع ان نقرر أن الاحداث المخية والنفسية مرتبطة ببعضها تمام الارتباط حتى لترى أن أى طارئ يطرأ على أحدهما يترتب عليه لازما تغيير فى الناحية الاخرى .

ومتى وضع ذلك كان علينا أن نضرب مثلاً رجلاً متوسط التركيب الجسماني والأدبي، أصيب بضعف عقلي ضئيل بسبب المرض، أو البيئة، أو إرادته الذاتية، ثم أعقب هذه الإصابة عاهة مستديمة، فإذا كان لا دخل لقانون الوراثة في هذا الضعف والسقوط أصلاً، فإنه مع ذلك ضعف ينتقل بطريق الوراثة إلى الخلف، وإذا استمرت أسباب السقوط عاملة دون توقف تضاعف هذا السقوط من جيل إلى جيل، وكان قانون الوراثة سبباً فيه.

وهذا الرأي الذي طبقناه على فرد، ينطبق في سهولة على أمة أو جنس، ويكفي لاستمرار السقوط أن تستمر المؤثرات الهادمة تعمل في جماعة من الناس لاني فرد واحد، الأمر الذي نلمسه في المستعمرات والانتدابات والحمايات، وما شعرنا به أيام تسلط « دنلوب » على وزارة المعارف حتى يخرج آلات تقتصر مهمتهم على أداء الوظائف الحكومية، فالحرك للسقوط في الفرد هو نفس الحرك للسقوط في المجموع. ولذلك كان الحق في جانبنا إذا نحن قدرنا أن أسباباً تؤدي إلى تدهور القوات الفكرية تدهوراً سحيقاً في دائرة الفرد، والأسرة، تؤدي حتماً إلى تدهور الجماعة التي تتألف من أفراد باسم الهيئة الاجتماعية، وهما هي امبراطورية « بيزنطة » مثلاً قد استمر تدهورها المدهش خلال ألف سنة، وإذا نحن أجلنا النظر في مناحي حياتها رأينا فن النماذج الخزفية اليونانية قد أخذ يتضاءل شيئاً فشيئاً لينتهي إلى الرسم الجاف، والصور المجردة من الحيوية، والملاحم الفنية، أما تصورات اليونان فإنها جعلت هي الأخرى تدبّل وتكشف الحياة، وتستحيل إلى محض أوصاف لغوية، لا فكرة فيها ولا روح، وأما حكمتهم البالغة، وعقلهم السديد البصير، ومنطقهم السليم القويم، كل أولئك قد بدله الوسط من الحياة موتاً، فأنت منهم الشقشقة الفارغة، والثرثرة الجوفاء، والهراء الوقح البذيء، والسفسطة الدنيئة، وأقاصيصا

نجا كي أقاصيص المعجائز ، أما الاخلاق فانها ازورت وغربت رغما من أن عظماء « بيزنطة » كانوا يستطيعون أن يكونوا أقل من المستوى الوسط في البلاد الأخرى . هذه كانت حالة الوقائع المحسوسة في بيزنطة ، وهي وقائع لم يعرها المؤرخون اهتماما . مع أن الواجب يقضى بان نشق بالعمل البطيء الاعمى الآلى ، الذى تجريه الطبيعة في نفوس الملايين الذين تدهوروا دون أن يعلموا انهم ينقلون بذرة هذا التدهور ، وجرثومة الموت الى ابنائهم ، وعقبهم طبقة بعد طبقة ، وجيلا بعد جيل .

وهكذا لامناص لكل شعب ترفعه الطبيعة والوسط . أو يهيبطان به ، من أن يتكون في اعماقه من الآثار الفكرية البطيئة ما يستخدم اساسا للتغيير والتبديل بحكم الوراثة الناتجة عن انتقال جزء من الحياة الجسدية والروحية .

فالتبيعة وحدها هي القوة التي توحى وتلهم أول انسان بالفكرة التي تصبح عادة ثم قانونا ثم نظاما ، ثم خلقا يعود فيكون اداة نظم جديدة ، ففكرة الاجتماع التي جاءت في أول انسان غريزية جعلت الطبيعة تطورها وترقى بها الى أن صارت فكرة الدولة تدريجيا ، وإذا كان عمل الطبيعة هنا هو عمل بالواسطة ، فهناك أحوال تعمل فيها الطبيعة في تكوين الدولة مباشرة ، خذ مثلا تكوين فكرة الدولة في مصر .

مهمة الطبيعة

في تكوين الدولة المصرية

٧ — قال هيرودوت : « ان مصر هبة النيل » فما نطق عن الهوى ، ان هي الاقولة الحق مرقت من فمه ، فافصححت عن الحقيقة حتى فيما له مساس بنظام مصر السياسى والاجتماعى ، فضلا عن نظامها الزراعى ، بل إن الراجح أن أحوال استغلال مصر زراعيها هي التي فرضت وحدة مصر السياسية ، وحددت اقسام البلاد الادارية تحديداً ليس في طاقة الانسان أن يعدله .

ولقد لاحظ الدكتور « جوستاف له بون » (Gustave Le Bon) ضمن كتابه عن المدنيات القديمة أن استعمال مياه النيل وتنظيمها قد دعا إلى قيام سلطة واحدة قوية في البلاد ، وجاء من بعده البروفسور « موريه » « Moret » وأبان لنا ضمن دراسة خاصة بالنيل والمدنية المصرية أن نظام الفيضان الذي جعل قيام الحدود بين الاملاك وفاق الأصول التجريبية التي أصبح العمل بها مستحيلا قد أكره الهندسة على إقامة الحدود سنويا بين الملكيات الخاصة ، ثم قال هذا العالم الأثرى : « وكانت اجمل أعاجيب النيل على الراجح هي إكراه الجماعات والقبائل على العمل المشترك ، وبذل الجهد العام . » وفي الواقع اننا نرى على طول مجرى النيل أن كل حوض كبير من حياض الري قد كون اطارا خاصا بأقليم زراعى ، لم يلبث أن تحول فيما بعد الى إقليم إدارى ، ولما كانت هذه الأقاليم قد خضع بعضها للبعض الآخر وفاق نوع خاص من التبعية المتبادلة كي يتم توزيع المياه على القطر كله ، فقد حق إيجاد نظام عام يضمن قيام العلاقة المتبادلة بين هذه الأقاليم ، وينظم هذه العلاقة ، فالنيل الذى قسم البلاد ، ورتبها أقاليم ، عاد وصار فيما بعد المركز العام للسلطة ، والمؤسس للدولة .

ولقد أسند النيل الى هذه الدولة مهمة شاقة منذ بداية تأسيسها ، حتى لقد لاحظ بونا برت قيمة هذه المهمة خلال إقامته القصيرة في مصر ، فكتب يقول : « ليس للإدارة فى أى بلد من البلاد ما للإدارة المصرية من نفوذ فى الثروة العامة » فبينما نجد الحكومة الفرنسية عاجزة عن أن تتصرف فى كميات الأمطار والثلوج السنوية « نجد للحكومة المصرية نفوذاً مباشراً فى كمية الفيضان الذى يحل فى مصر محل الأمطار والثلوج فى فرنسا » ، فهذا النفوذ يتناول إذن الثروة العامة كما يتضح ذلك من مراحل التاريخ المصرى .

فالنيل ، أو الطبيعة قد أدت إذن رسالة هامة فى سبيل توثيق العلاقات

الضرورية التي يجب أن تقوم بين الطبيعة من جهة ، وبين تكوين الدولة وشكل حكومتها من جهة أخرى ، ولذلك حق علينا أن لا ندهش من أن نرى هذه الدولة التي عاونت مع الطبيعة في العمل الالهي الخاص بالانتاج الزراعي ، تستفيد من الظروف لتدخل على سلطتها قوة من أهم القوات الحكومية .

وإذا أردنا أن نضرب الأمثال فلنرجع الى التاريخ القديم لنرى الحكمة في الوحدة المصرية التي جبت النيل من منبعه الى مصبه داخل حدوده الطبيعية ، ثم لنعد بعدئذ الى عهد محمد علي كي نرى كيف وضع نصب عينه استرداد سيادة مصر التي كانت معلقة على مجرى النيل وحوضه الطبيعي ، وعنايته ببناء القناطر الخيرية ، ثم اهتمام سعيد بتحصين هذه القناطر و بناء القلاع من حولها حتى يحول دون تحقيق قول بالمرستون له : « إن مصر كمدخنة أزيل هبابها من أى طرف أريد » .

ولقد برزت هذه الفكرة في سياسة اسماعيل ، إذ عني بشق الترع واكتشاف منابع النيل ، وحاول هو الآخر أن يسترد سيادة مصر التي علقت أخيراً على بلاد الحبشة ، منذ سليمان القانوني بعد فتح مصر في سنة ١٥١٧ .

أما الان فانتا نرى مثلاً محسوساً في السياسة البريطانية التي تقبض بيد فولاذية على وزارة الاشغال ، وعلى جميع مصادر المياه في أعالي النيل عن طريق بناء الخزانات . فاذا نحن درسنا السياسة عند الفلاسفة الاقدمين أو المعاصرين لاحظنا انها خاضعة دائماً للمبادئ الفلسفية ، ولا يمكن أن يكون الامر على خلاف ذلك لأن قوانين الجماعة نتيجة مترتبة على طبيعة الانسان ، وهي طبيعة خاضعة بحكم الضرورة للطبيعة العالمية للاشياء أو لاحوال الوجود ، واذن فالعقل الانساني يسلم بان الطبيعة التي استمدت سلطانها من المولى عز وجل قد اوحى الى الانسان أن يكون فكرة الدولة أو هي كونها فعلاً واكرهته على تطبيقها ، ولكن من الواجب قبل الانتقال الى أصل آخر من أصول فكرة الدولة أن نبين عمل الطبيعة تلقاء جنسين مختلفين كالجنس الانجلو سكسوني والجنس اللاتيني مثلاً .

أثر الخلق في الامر يكتين الشمالية والجنوبية

٨ - الولايات المتحدة من أصل انجلوسكسونى ، وامريكا الجنوبية من أصل اسباني أى لاتينى ، واذا كانت امريكا الشمالية قد نجحت بفضل نظمها ، وكانت امريكا الجنوبية فشلت وسقطت فى الحضيض مع انها استعانت بنظم الولايات المتحدة الجمهورية فان مرجع هذا الفشل انما هو التفاوت فى الخلق السياسى بين الجنسيتين . فما هو الخلق الانجلوسكسونى وما هو الخلق اللاتينى ؟

قال لنا كبار العلماء إن الخلق الانجلوسكسونى يقوم من الناحية النفسية على إرادة حديدية ، ونشاط لا يكل ولا يخضع لأى مؤثر ، وابتكار تام وسلطان على الذات مطلق ، بلغ حد الاكتفاء بالعزلة وكره المعاشرة ، وشعور دينى متطرف ، وذمة راسخة ، وفكرة من الواجب واضحة محدودة .

أما من الناحية العلمية فليس لهذا الخلق ظاهرات خاصة متميزة ، وكل ما أوتيهِ .
(١) دقة فى الحكم على الأشياء وتعرف جوانبها العملية فى سهولة دون أن يطلق لنفسه العنان حتى يضل فى بيداء الخيالات .

(٢) تقدير صريح واضح للأمر الواقع وعناية عادية بالفكرة العامة .

(٣) ضيق فى العقل يحمل على الزهد فى النظر الى الجوانب الضعيفة من الأشياء والعادات والمعتقدات ، ولذلك فانه لا يثير المناقشات فى الأديان مع احترامه لها .

ونجد الى جانب هذه الظاهرات العامة تفاؤلاً خصباً انطوت عليه نفس رسمت طريقها فى الحياة رسماً تاماً لا اعوجاج فيه ولا عقبات ، حتى ليتصور الانجلوسكسونى أن ليس فى مقدوره اختيار سبيل آخر أجدى وأنفع ، وهو يعلم دائماً أبداً واجباته نحو وطنه وأسرته وربه ، ولقد كان من أمر هذا التفاؤل أن بلغ حدا جعل

الانجلوسكسوني ينظر الى أي عنصر أجنبي في زراية واحتقار ، ذلك بأن « احتقار الأجنبي وعادات الأجنبي في انجلترا قد فاق حد احتقار الرومان البرابرة إبان عصر العظمة الرومانية ، فكل قاعدة لا وجود لها إذا كان الأمر خاصاً بالأجنبي ، وإذا كان مما لا شك فيه أن احتقار الأجنبي إحساس منحط إذا نظرنا اليه من الناحية الفلسفية ، فإن مزايا هذا الاحتقار لا تقدر ولا تقوّم إذا نظرنا اليه من ناحية رفاهة أي شعب ، ولقد اصاب الجنرال ولسلي عندما لاحظ أن هذا النوع من الاحتقار من العوامل التي لها أكبر الأثر في قوة انجلترا .

تغلغلت هذه الأخلاق في طبقات الشعب البريطاني ، حتى لتلمسها في العامل والطالب والاستاذ ، وإذا زج الانجليزى بنفسه في الحياة العامة كان موقناً بأن حياة بلاده متوقفة عليه لا على الدولة ، فهو الخالق لكل شيء ، والمفتش لكل شيء ، تافهاً كان أو عظيماً ، ذلك بأنه الشعب الوحيد الذي تمتع بالحرية ، والشعب الوحيد الذي تعلم حكم نفسه فتمكن بهذا العلم من أن لا يدع للدولة من الأعمال إلا أقل ما يمكن ، أو ما لا دخل له فيه من الأعمال ، وإذا نحن قلبنا صحف تاريخه علمنا أنه أول شعب تحرر من سيادة الكنيسة وتحكم الملوك ، فمذ القرن الخامس عشر أخذ المشرع « فورتسكي » يقابل بين « القانون الروماني — تراث الشعوب اللاتينية ، — والقانون الانجليزى ، وأحدهما من صنع الأمراء المستبدين ولا غرض منه البتة إلا تضحية الفرد ، وثانيهما من صنع الارادة العامة ولا يرمى إلا الى حماية الفرد .

فاذا هاجر هذا الشعب الى أية جهة كان له السطوة والسلطان ، ولهذا كان وجوده في شمال أمريكا من أكبر معدات الرقي ، وكانت أعماله هناك من أشد الأعمال إدهاشاً للعالمين .

ولقد كان مرور قرن كافياً لان يجعل من أمريكا الشمالية دولة من الدول العظمى لان استعداد هؤلاء المهاجرين لحكم أنفسهم والاشتراك والمساهمة في القيام بجميل

المشروعات وانشاء المدن والمدارس والثغور والسكك الحديدية بأموالهم قد بلغ درجة يمكن معها أن نقول بأن لا وجود في الولايات المتحدة لأية سلطة عامة غير ما هو خاص بالجيش والبوليس والتمثيل السياسى ، أما بقية السلطات فلا حاجة لهم بها مع هذه الاخلاق .

على انه ليس من الميسور في الولايات المتحدة ان يزاحم الانسان غيره إلا اذا توافرت فيه الاخلاق التي ذكرناها ، وإلا كتب على المزاحم الفناء ، ولهذا فان هجرة الاجانب الى هذه البلاد لا تغير الروح العام للجنس الانجلوسكسونى أى تغيير ولهذا أيضا كان الانجلوسكسونى وحده هو القادر على الحياة فى هذا الجو المشبع بالاستقلال والنشاط . والحيوية ، فلا يأتالى يموت هناك جوعا والارلندى والزنجبى يقنع باحط الاعمال التابعة للانجلوسكسونى .

ان جمهورية الولايات المتحدة ، تلك الجمهورية الديمقراطية الكبرى هي بلاشك رمز الحرية ، وأرض الحرية ، ولكنها ليست أرض المساواة والاخاء اللذين لا يعرفهما قانون الرقى والمزاحمة ، واذا كان هذا القانون لا يعرف الرحمة ولا الشفقة فى هذه البلاد فما ذلك إلا لأن الجنس القائم هناك قد احتفظ بقوته وحيويته ونشاطه ، واذن فليس فى ميدان المزاحمة الامريكى الشمالية متسع للجميع ، ولا فيه حيز للضعفاء والعجزة والبلهاء والاميين الذين يحسبون من الأمة وعلى الأمة ويعتبر وجودهم شطرا من وجود الأمة ، وحياتهم جزء لا يتجزأ من حياتها ، فالأفراد أو الجنس اذا ما انحطوا هناك كان مصيرهم للزوال ، فعند ما أصبح الجنس الاحمر خفلا مستهتراً بالحياة والحرية والاستقلال اعتبر غير صالح للبقاء ، واعدم كالكلاب الضالة ، رميا بالرصاص ، أو قضى عليه أن يموت جوعا ، حتى استؤصلت شأفته ، وأما العمال الصينيون الذين زاحموا الأهالى الأمريكيين مزاحمة ضايقتهم فقد سنوا لهم قانونا يقضى بطردهم من البلاد على بكرة أبيهم ، وكذلك سنت قوانين

حرمت على المهاجرين الفقراء دخول الاراضى الامريكية ، وأما العبيد فلهم مرتبتهم الخاصة رغما من المساواة القانونية ، هذا فضلا عن قانون الرجم الذى يطبق عليهم اذا ما أصبحوا خطرين على الامن .

فالخلق الانجلوسكسونى هو الذى كون النظم والديساتير والقوانين فى الولايات المتحدة على النحو الذى رأينا ، واذن فالنظم والديساتير والقانون هناك هى روح الشعب تجسدت نصوصا ، والمصير كان فى الروح أيضا فبرز كيانا ، ولكن النظم والديساتير والقوانين ليست هى التى كونت الولايات المتحدة وحريتها واستقلالها .

هذا ماتم فى امريكا الشمالية بفضل جنس له تكوين عقلى خاص سادته الثبات والمثابرة والهمة والارادة ، فمذا حصل فى بلاد تكاد تشبه امريكا الشمالية من جميع الوجوه ولكن قطانها اختلفوا عن الانجلوسكسون جنسا ، وتجردوا من الصفات الخلقية الانجلوسكسونية ، وانما أوتوا ذكاء لا يستهان به ؟

لقد عمل جميع دول امريكا الجنوبية بدستور الولايات المتحدة وقوانينها ، ولكن بما أن الخلق الذى انطوى عليه الجنس الأمريكى الشمالى يناقض الخلق الذى انطوى عليه الجنس الاسبانى اللاتينى فى امريكا الجنوبية فان الجمهوريات الأمريكية الجنوبية بلا استثناء قد استعمرت على توالى الزمن فريسة الغوضى الدموية . ورغما من الثروة المدهشة التى كمنت فى غور أرضها فانها غرقت فى بحور من التبييد وخيانة الامانة والرشوة واغتيال أموال الدولة والافلاس والاستبداد .

فالسبب الوحيد لهذا السقوط الحقيقى راجع إلى التكوين العقلى لجنس خليط لحيوية فيه ولاهمة ولاإرادة ولاذمة ، وخراب الذمة هناك قد فاق كل حد ، حتى لقد رأينا « تشيلد » (Th. Childe) يقول عن بيونيس ايرس « يستحيل على أى شخص لديه شئ من الذمة أن يسكنها » ثم قال بصدد جمهورية الارچنتين : « إن من يمحص الاحوال التجارية لهذه الجمهورية يقف باهتا ذاهلا امام خراب الذمة المتفشى فى جميع الانحاء »

أما من الناحية السياسية فقد قال تشيلد بصدد جميع الجمهوريات : « ان هذه البلاد واقعة تحت سلطان رؤساء الجمهوريات الذين يدبرون الشؤون في أوتوقراطية لا تنقل استبداداً عن أوتوقراطية قبصر روسيا ، بل انها أشد قسوة ، لانها بعيدة عن الخزات والمراقبة الأوروبية ، والموظفون الإداريون هناك ماهم الاصنائع الرؤساء بلا استثناء والناخبون يصوتون وفاق إرادتهم ولكن لا اعتماد بصواتهم ، ولا قيمة لاقتراعاتهم ، فالجمهورية الفضية ليست جمهورية الاسماء وماهى في الحقيقة غير « أوليجارشية » — حكومة بعض الأسر — تألفت من أفراد اتخذوا من السياسة نجارة رابحة »

فما تقدم ترى أن القوانين الحرة ليست منشأ الحريات ، وانما منشؤها الخلق القومى السياسى ، وان القوانين الاستبدادية ليست منشأ الاستبداد ودعائمه ، وانما الخلق القومى هو جرثومته أيضاً ، فاذا كان الخلق قوياً وكان النظام الحر حديثاً وجب ايجاد الأيدى القوية ذات الخلق الكريم المتين لتقوم على حراسة هذا النظام . وإذن يجب ان تنتقل إلى الأصل الثانى للدولة .

الفصل الثالث

نظرية العائلة وأصل الدولة

نظرية روسمینی

١- يرى الفيلسوف الإيطالي روسمینی (Rosmini) أن «الدولة لا تستطيع أن تغير شيئاً في هذا النظام الذي رأى أن أساسه في الطبيعة، أو في العائلة كما صورتها الطبيعة» والدولة في رأيه ليست إلا أثراً ترتب على عقد بين أرباب العائلات - أي موالى الأقطاع الذين اجتمعوا ليدافعوا عن أملاكهم وحقوقهم دفاعاً مشتركاً، وإذن فقد حظر عليهم أن يعتدى بعضهم على بعض، سواء أكان هذا الاعتداء من جانب الأغلبية أم من جانب الأقلية، على أن أرباب العائلات الذين كونوا الدولة بانضمام بعضهم إلى بعض لا يتمتعون بحقوق متساوية لأن الواجب يقضى بأن تكون الحقوق السياسية متناسبة وسعة الأملاك، فروسمینی لم يكتف بأن تكون الدولة أرستقراطية، بل رأى أن من الواجب التسليم بانعدام المساواة تماماً في نظام أرستقراطي بحت.

ولكن المبدأ الأرستقراطي الذي أسس عليه روسمینی الدولة لا يمنع قيام نظام ملكي، ذلك بأن أرباب العائلات - أي موالى الأقطاع الذين يعترف لهم هذا النظام من بين أعضاء الجماعة بأنهم وحدهم الوطنيون دون سواهم - لهم الحق في أن ينزلوا لواحد منهم بطريق الوكالة عن شيء من سلطاتهم كي يزاوها هو وخلفه بشروط معينة، وهذه هي السيادة القومية انحصرت في هيئة النبلاء، وجاء النظام الملكي ليخفف سلطانه من وطأة أرستقراطية أرضية وراثية، (راجع الفلسفة العصرية الأجنبية والفرنسية للمسيو (Ad. Franck) أدولف فرانك عضو المجمع ص ٤٣).

نظرية جيوبرتى

٢ — رأى جيوبرتى (Gioberti) أن مبدأ السياسة وقاعدتها هو ولى الأمر ، فولى الأمر هو الذى ينشئ الدولة ، لأن كل كائن يخلق الوجود ، وعمل ولى الأمر يظهر بإيجاد ارسنقراطية يزداد عددها يوماً بعد يوم إلى أن تتناهى إلى أن تكون الشعب ، وهذه أول حلقة ، وهى حلقة الوحدة تنشئ التعدد ، ثم تأتى فترة أخرى ، وهى الفترة التى يتجسد الشعب فيها انساناً ، وتكون مهمته تحقيق فكرة الشعب وغرضه الاسمى ، وامنيته الكامنة أو المتجلية ، وهذه هى الحلقة الثانية ، وهى الحلقة التى يسير فيها المتعدد إلى الوحدة ، وهكذا تبلور العالم المتمدن حول ايطاليا طوال قرون عديدة باعتبارها مركز الفضائل والنور ، ومركز البابوية فالرجل وعائلته هم أصل الدولة فى رأى هذا الفيلسوف الايطالى مادام من الواجب إيجاد ارسنقراطية يزداد عددها يوماً بعد يوم ليوجد الشعب .

قدم النظرية

٣ — على ان العائلة باعتبارها أصل الدولة ليست نظرية حديثة ترجع إلى الثلث الأول من القرن التاسع عشر فحسب ، وإنما هى نظرية قديمة ، وإذا كانت الأديان قد أجمعت تقريباً على ان الحياة العالمية صدرت عن آدم وحواء ، فان أصل الجماعات المدنية يختلف تمام الاختلاف عن أصل الانسان ، ولذلك وجب أن نعود إلى تمحيص آراء المؤلفين تلقاء هذه النظرية

المؤلفون والنظرية

٤ — انقسم المؤلفون إلى فريقين تلقاء نظرية العائلة ، فريق أيد رأى القائل بأن أصل الدولة هو العائلة ، وفريق رأى فى العائلة عنصراً من عناصر

تكوين الدولة ، والرأى عندنا ألا مانع يحول دون أن تتألف الدولة من العائلة اذا ما استوطنت بقعة من الأرض لتتسلسل فيها بالازدواج على مر السنين ، وتعليل كهذا يؤدي الى حل بعض المشاكل العويصة ، لأن الروح القومية الذى يمثل ذلك التضامن الذى يجمع بين أهل بلد واحد ، ويوثق الصلة التى تربط بعضهم بعضا توثيقا محكما تراه يتجلى فى سرعة كالروح العائلى وانما فى صورة أكبر وأضخم . أما سلطان الأب فيلوح دائما للمفكر وكأنه البذرة الطبيعية لسيادة ولى الأمر ، ومضى علمنا ذلك استطعنا ان ننتقل الى آراء الفقهاء .

بودان J. Bodin

٥ — قال « بودان » فى الجزء الثالث فصل ٧ من كتابه « الجمهورية » :
« ان العائلة هى المصدر الصحيح الاصلى لكل جمهورية — (أى دولة) — فضلا عن أنها أهم عضو فيها » ثم قال : « الجمهورية هى حق حكم عدد من المنازل وما هو مشترك بينها ، حكما قائما على سلطة لها حق السيادة » . « وتتكون الجمهورية من عدد كبير من السلالات والعائلات » :

ولكن « بودان » لم يقصر قوله فى العائلة على ما تقدم ، بل أسند اليها أهمية سياسية واجتماعية خطيرة ، فقد رأى أن حكومة عائلية حسنة تكفى لضمان حكم الدولة ، إذ قال فى الجزء الأول فصل ٢ من كتابه « الجمهورية » : « فكل ما يشبه العائلة المستقيمة هو اذن الصورة الصحيحة للجمهورية ، والسلطة العائلية تحاكي السلطة صاحبة السيادة ، ولذلك فان حق حكم عدة منازل هو النموذج الصحيح للحكومة الجمهورية ، فاذا أدى المجموع واجبه كما يؤدي كل عضو واجبه الخاص ، كان الجسم صحيحا ، وإذن فاذا صلح حكم العائلة نهجت الجمهورية (الدولة) أفضل السبل وأقومها » .
ولكن « بودان » قد سلم بضرورة وجود ثلاث عائلات على الأقل لتكوين دولة ، وهذا ما يخرج فكرته عن أقطار الفكرة التى قامت عليها نظرية العائلة بمعناها

الضيق ، وفضلا عن هذا فانه قد سلم أيضاً بأسباب أخرى لتكوين الجماعة السياسية ،
على ما ترى فيما بعد ، وهذا ما عقد نظريته .

فيلمر -- Filmer

٤ - ولما جاء القرن السابع عشر جعل الكاتب الانجليزى فيلمر يؤيد
نظرية العائلة ولكنه أطلق عليها اسم نظرية الأبوة .

تاپاريللى وليبراتورى

٥ - ولقد تناول « تاپاريللى Taparelli هذه النظرية بعد فيلمر ، ثم ناقشها
الأب ليبراتورى (Liberatore) ، وسلم بها تاپاريللى فى تبصر وتحفظ كبودان ،
إذ رأى فى العائلة واقعة من « وقائع الاجتماع » المحتملة التى يتألف منها أحد الاسباب
الثلاثة التى يرجع اليها أصل الدولة .

رأى روسو ونقد الفسكرة

٦ - ولكن هناك من يرى أن العائلة المخصصة قد تكون نقطة بداية الدولة ،
ومن بين هؤلاء جان چاك روسو ، فقد قال فى العقد الاجتماعى إن العائلة « أول
نموذج للجماعات السياسية » ، وهذا حق لأن العائلة ليست مصدر الدولة وحدها ،
ولا هى أصلها المباشر ، ففى الجماعة السياسية عناصر ضرورية لانجدها فى العائلة
مطلقا ، وكذلك شأن ولى الأمر وسيادته ، إذ لا يمكن الجزم بأن هذه السيادة
هى السلطان الابوى نما وترعرع واشتد ، وفضلا عن هذا فان الغرض من الدولة أوسع
وأعظم من الغرض من العائلة ، ذلك بان المهمة الجوهرية للعائلة تنتهى عند بلوغ
الابناء رشدهم ، ونضوج عقولهم ، وصلاح تربيتهم للحياة فى معترك المنافسة الانسانية
أما الجماعة السياسية فعليها واجبات عديدة ستراها فيما بعد ، ومنها الدفاع عن
العائلات ، والمفروض فى هذه الجماعة السياسية أنها تتناول عددا من العائلات

المتفاوتة ، لا عائلة واحدة مهما امتد ظلها ، واستطال سلطانها فوق الأرض ، ومن الجائز أيضا ان نتصور فروضا لانرى الأسرة فيها كما ندرکها اليوم ، وهذا مايدعو ضرورة الى قيام الجماعة السياسية ، دون محوها ، بل هذا مايقضى لازاما بالتمسك بالأسرة ، وعدم التفكير فى الاستغناء عنها ، ولقد لاحظ بعض المؤلفين هذا الأمر فى اسبرطة القديمة حيث كان بها أقل ما يمكن من عائلات واكثر مايمكن من دول ، على ان هناك الولايات المتحدة الامريكية ، وهى دولة تكونت من جملة عائلات مع توافر شروط أخرى ليس المقام مقام شرحها ، فالعائلة اذن تغذى الدولة بعناصر لا جرم انها ضرورية ، ولكنها لا تكفى وحدها لتكوين الدولة .

ومع ذلك فان الفوارق الجوهرية القائمة بين السيادة والسلطة الابوية تؤيد هذا الرأى ، فسلطة الاب تكاد تتوارى إذا ما وجدت السيادة مادة تتسلط عليها وتتحكم فيها تحكما منتجا ، كأن يبلغ الابن رشده ، ويصبح عضواً عاملا فى الهيئة الاجتماعية .

ومن الجائز أن نرى اختفاء الفوارق التى تقوم بين السلطتين فى الأحوال التى تجتمع فيها السيادة والسلطة الابوية فى يد واحدة ، على انه إذا كانت السلطة الابوية لا تزول ولا ينزل عنها ولا تسقط بالتقادم ، فان بعض رجال القانون الدولى يرون أن السيادة تزول وينزل عنها إلى أجل فى القانون الدولى الوضعى ، ولكنه ابتكار أملىته الشهوة الاستعمارية وبررته المصلحة ، وسوغته الانانية .

وهناك علل أخرى يمكن الاستناد عليها ، ولكن من العبث أن نطيل الشرح فى نقطة ثانوية ، والأفضل أن نرجع فى صدد التفاصيل إلى كتاب المسيو فاريل سوميه *Vareilles-Sommiers* (المبادئ الأساسية للقانون - فصل ٢٣) إذا أردنا التبحر فى هذا الموضوع ، ويكفى الآن أن تعلم بايجاز أن العائلة ليست أصل الجماعة رغما من أنها خليتها الاجتماعية ، ولذلك ننتقل إلى الكلام عن الأصل الاصطلاحي .

الفصل الرابع

نظرية الأصل الاصطلاحي

Origine conventionnelle de l'Etat

العقد الاجتماعي والعقد السياسي

١ - نرى من اللائق أن نبين الفارق بين العقد الاجتماعي والعقد السياسي قبل أن نخوض الكلام في الأصل الاصطلاحي للدولة .
العقد الاجتماعي أو الميثاق الاجتماعي هو العهد أو الالتزام الذي تتولد عنه الجماعة المدنية ذاتها .

أما العقد السياسي ، فهو الالتزام الذي يعقده الشعب بصفته صاحب السيادة وأهلاً للتصرف فيها ، كي ينزل مؤقتاً عن مزاولتها لفرد يمثلها أو الجماعة يمثلونه ويقومون مقامه بالوكالة عنه في إدارة شئونه ، فالنزول قاصر على حق مزاوله السيادة ، دون السيادة ذاتها ، لأن السيادة من الحقوق الجوهرية التي لا ينزل عنها بذاتها ، وكل عقد ينطوي على هذا النزول يكون باطلاً بطلاناً جوهرياً ، مهما كانت القوة المسكّرة على الخضوع ، والزمن الذي ينقضي على هذا الخضوع .

ومن الجائز أن ينضم العقد السياسي الى العقد الاجتماعي أو لا ينضم ، ولكن من الضروري أن يليه منطقياً ، مع بقائه ذهنياً قائماً بنفسه وغير مرتبط بعقد آخر .
ولقد أبان روسو (Ronsseau) الفارق بين العقدين ، فقال في الجزء الأول من الفصل الخامس من كتابه « العقد الاجتماعي » : « ويحسن قبل تمحيص الأداة التي اختار بها الشعب ملكاً له أن نمحص الاداة التي صار بها الشعب شعباً ، لأن هذه الأداة الأخيرة السابقة على الأداة الأولى بحكم الضرورة هي الأساس الصحيح للجماعة » .

ولقد رأى « بورلاماكي » (Burlamaqui) « أن الغرض من العقد الاجتماعي هو » الاتحاد معاً عن طريق تكوين الجماعة خاصة « ، بينما يرى أن العقد السياسي يرمى الى « تكوين هذه الجماعة كي تكون خاضعة لشخص يعمل على استتباب النظام والسلام بأوامره التي لا مرد لها » .

ويطلق بعض المؤلفين على العقد الاجتماعي اسم « ميثاق الاتحاد » ، وعلى العقد السياسي اسم « ميثاق الخضوع » أو « ميثاق السيادة » ومع ذلك فمن المتعسر أحياناً أن نفرق بين العقدين .

من وضع العقد الاجتماعي ؟

٢ — اختلف المؤلفون فيمن وضع نظرية العقد الاجتماعي لأول مرة ، فرأى البعض أن فكرة العقد الاجتماعي قديمة ، ترجع الى فلاسفة الاغريق ، فهؤلاء وعلى رأسهم « أبيقور » (Epicure) قد نهجوا في البحث عن أصل الدولة منهاجاً يدل على أن الجماعة السياسية قد صدرت عن عقد ، ومن الجائز أن نضم الى « أبيقور » الفيلسوف الحكيم « ارسطو » (Aristote) ، لأن عبارته التي صاغها في هذا الصدد أهم من عبارة « الابيقوريين » ، بدليل ان فلاسفة القرون الوسطى قد تملقوها ورحبوا بها ومحصوها في شغف ، وقلبوها على جميع النواحي التي لها مساس بالدولة وبغير الدولة ، ولكن من الواجب أن نلاحظ ان انصار « أرسطو » لم يعيروا هذا الموضوع أهمية ، ولم يعلقوا عليه ، واكتفوا بالإشارة الى رأيهم وما تقدمه من آراء سلمت بان « حالة ما تقدمت حالة الجماعة وحياتها ، وان الجماعة السياسية تترتب على عقد صريح أو ضمني » ، أما تلاميذ « ارسطو » ذاتهم فانهم رأوا أن الجماعة بذاتها تخلق حالة الطبيعة بمعناها الصحيح ، ولذلك فانهم يذكرون دائماً الصيغة التي عرف بها « ارسطو » الانسان بانه « حيوان سياسي » وإذن فالدولة ليست نظاماً استبدادياً يفتئت على الحرية الانسانية ، ولكنها

نظام أعد لحماية الانسان ، وتوفير سعادة الأفراد ، أساسه قواعد الآداب والعدالة السابقة على هذا النظام ، دون أن تكون هذه القواعد والعدالة نتيجة الميثاق بأى حال وقصارى القول إن السبب الاول لقيام الجماعة هو فى الطبيعة ، ولكن سببها المباشر فى رأى واضع الميثاق هو قبول الناس قبولاً مطلقاً من أى قيد ، ثم تحول هذا القبول الاختيارى إلى قبول اجبارى لامناص من صدوره عن سلالة مبرمى الميثاق لأول مرة ، وهذه النظرية هى تلك التى ايدها « سياريز » (Suarez) (راجع فاريل سومير - المبادئ الاساسية للقانون فصل ١٢)

ولكن بحث فكرة الميثاق الاجتماعى لا يمكن أن يتم الا إذا نحن تناولنا فكرة الدولة اجمالاً عند كبار المؤلفين .

بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦) J. Bodin

٣ - أول ما يتوجه النظر اليه عن « جان بودان » هو كتابه الواقع فى ستة أجزاء والمنطوى على رؤية فى الجمهورية -- أى الدولة - وكتاب بودريار (Baudrillard) الموسوم « جان بودان وزمنه -- صورة من النظريات السياسية والاراء الاقتصادية فى القرن السادس عشر . »

ظهر « بودان » فى كتابه « الجمهورية » بمظهر من يرى التعاقد أو الميثاق الاجتماعى احد السببين الجوهريين لتكوين الجماعة المدنية ، وهما التعاقد والقوة . لكن بعض المؤلفين آنس من رأى « بودان » بعض الغموض ، إذ أنت لا تدرى اذا كان قد عنى الميثاق السياسى أو الميثاق الاجتماعى ، أو أى رأى آخر ينطوى على الرأيين ، ولذلك فلا يجوز الاعتماد عليه تماماً .

قال « بودان » فى الفصل السادس من الجزء الأول من كتابه « الجمهورية » : « إذا ازداد عدد أعضاء العائلة قليلاً قليلاً كانت العائلة مصدراً لكل جمهورية ، ويكون هذا

المصدر أيضاً في كل حشد يأتي بعضه من هنا ، و بعضه من هناك ، ويتجمع فجأة في محيط معلوم ، كما يكون هذا المصدر ايضاً في جالية 'تقتطع' من جمهورية أخرى شأنها شأن سرب من النحل ، أو فرع تنتزعه من شجرة لتزرعه ، حتى اذا ماتغلغل جذوره في بطن الأرض ، كانت على استعداد ليؤتي ثمرته فوراً ، كذلك التي تجيء من أى بذرة ، فهذه الدولة أو تلك تقوم باكراد الأقوياء ، أو برضاء البعض عند ما يقيدون حريتهم المطلقة باختيارهم وإرادتهم ، ليتصرفوا هم فيها بأنفسهم عن طريق سلطان أعلى ، لا قانون له ، أوله قوانين وقيود »

لقد وضع « بودان » كتابه « الجمهورية » ، وعبر فيه بكلمة جمهورية بدلاً من كلمة « دولة » ، وأهمية هذا الكتاب في أن مؤلفه قد عمل على ان يبلغ بسلطان الدولة حد الكمال باعتباره الظاهرة الجوهرية للدولة ، وهذا هو ما عبر عنه « بودان » لأول مرة بكلمة « السيادة » ، وهى كلمة استخدمت حتى اليوم لبيان الفارق بين الدولة والجماعات أو الهيئات الأخرى جميعاً ، وفي الواقع إن « بودان » قد عرف الدولة بقوله : « الجمهورية هى حق حكم عدد من المنازل وما هو مشترك بينها ، حكماً قائماً على سلطة لها حق السيادة »

ولقد قال الدكتور « هوجو كراب Hugo Krabbe » أستاذ العلوم السياسية بجامعة « ليد Leyde » « إن بودان لم يستخدم هذا الاصطلاح — « حق حكم » — الا ليقول بأنه لا موضع للتساؤل عن دولة إلا اذا كان ثم حكومة تقوم على أساس القانون ، أى القانون الطبيعي ، وهذا ما يحملنا على ان نتخيل ان « بودان » لم ينظر الى السيادة من الناحية الدولية ، بل اكتفى بتقديرها من ناحية السيادة الداخلية » ولكن بودان نظر الى السيادة من الناحيتين على ما سنرى عند الكلام عن حقوق الدول وواجباتها ، ثم بحث عن « العلاقات الحقيقية للسيادة ، ومن بينها سلطة املاء القوانين على الجميع ، وعلى كل فرد خاصة ، دون رضاء أحد ، فالامتيازات

والعادات يجب أن تزول أمام أوامر ولي الأمر ، إذ في مقدور القانون أن ينقض العادات والعرف ، وليس للعادات والعرف أن تخرج على القانون « وسواء أنظرنا إلى القانون الفرنسي لسنة ١٨٠٤ ، أم نظرنا إلى أمثاله من القوانين التي سنت على نمطه فيما بعد ، فأنما نجد أن القانون قد احتكر الحق ، أي أن الحق صار في متناول إرادة ولي الأمر . » ولكن ليس في الوسع رغماً من كل اعتبار أن نرى في كلمة السيادة ما ينطبق وكلمة استقلال تام ، لأن الاستقلال التام لا يكون إلا بالنسبة للقانون الناجز يصدره ولي الأمر بلا منازع ، ولا يجوز أن يكون إلا بواسطة ولي الأمر كما لا يجوز أن لا يكون إلا بواسطة أيضاً ، ولكن « بودان » قد أحل القانون الطبيعي فوق ولي الأمر باعتبار أنه سلطان يرتبط به صاحب السيادة ولا يجوز له أن يحيد عنه . »

ولقد استخلص « بودان » من هذا القانون الطبيعي جميع القيود التي قيدت السلطان الأعلى ، كما استخلص ذلك غيره من الفقهاء فيما بعد .

عنه « بودان » في القانون الطبيعي على أصول ذلك الالتزام المترتب على إبرام المعاهدات ، فمن الواجب إذن على ولي الأمر ، أميراً كان أو ملكاً أو إمبراطوراً ، أن يبر بالعهد الذي يقطع ، وينجز الكلمة التي يعد بالوفاء بها ، وهذا ما ترتب عليه ضمان القروض التي يعقدها ولي الأمر ، ولو بواسطة رعاياه ، فكان هذا الضمان مؤدياً إلى ضرورة توافر رضا الأهالي عن الضرائب المفروضة ، وأصبح نزع الملكية خاضعاً لشروط وقيود ، واجراءات عديدة ، وإذن فالقانون الطبيعي قد جذب الإنسانية خطر السلطان الأعلى ، ولقد استمر هذا القانون وعاش على أنه أهم ركن من أركان العلوم السياسية ، والحياة العملية ، حتى نهاية الثورة الفرنسية الكبرى .

ضمان القانون الطبيعي وحقوق المقاومة

٤ — ولكن ما هو هذا الضمان الذي يكفل اتباع قواعد القانون الطبيعي

وتطبيقها ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تقتضى أن نحصرها في حق مقاومة الضغط والاضطهاد والظلم ، وهو حق يفرض أن مقاليد السلطة بمعناها الصحيح قد أُلقيت الى الشعب ، ولكن «بودان» لم يؤيد الرأي الذى دعا الى التمسك بحق مقاومة الضغط والاضطهاد والظلم ، إلا فى الحالة الخاصة التى يكون الظلم فيها قد ارتدى ثوب الغضب ، غير أن حق الثورة هو مبدئياً أساس علم السياسة عند من أسموهم دعاة مقاومة الظلم (راجع مقدمة تاريخ علم السياسة للسير فريد بولوك (Sir Fred Pollock) .

دعاة مقاومة الظلم — Les Monarchomanes

٥ — لم يوجه دعاة الظلم مجهودهم ضد النظام الملكى ذاته ، ولكنهم وجهوه ضد استبداد الملوك والأمراء ، ولقد نشأت فكرتهم فى عهد الاصلاح الدينى ، وارتبطت هذه الفكرة بهذا العهد كما ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالجهد الدينى الذى بذل حين ذاك فكان لذلك رد فعل فى البيئات البروتستنتية ، والكاثوليكية ، حيث استحث على مقاومة الاستبداد الملكى ، والحيولة دون تدخل هذا الاستبداد فى الحياة الكهنوتية ، وسرى تفصيل ذلك عند الكلام عن عهد الاصلاح الدينى .

ولقد أقام دعاة مقاومة الظلم فى البلاد التى اشتد فيها الحوار الدينى ، وعظم فيها سلطان الأمير المستبد ، ولكن أغلب هؤلاء الدعاة كانوا فرنسيين إلا القليل فمن الألمانين والابطالين والانجليز ، لأن سلطان الأمراء فى بلاد هؤلاء كان ضعيفاً ممزقاً . بدأ دعاة مقاومة الظلم بالحض على تقدير الحرية واستنهاض الهمم للتمسك بسيادة الشعب وهذا هو الموضوع الذى انطوى عليه كتاب « فرنسوا هوتمان F. Hotman » الموسوم (فرنسا والجلول) (Franco-Gallia) ، وهذا الموضوع نفسه ، وهو موضوع الحملة القاسية التى شنت على المشرعين الذين أيدوا فى حماقة وسفه تمادى الاستبداد وسيادة مظالمه ، قد تناوله كتاب « الثأر من الظلمة Vindicia contratyranos » الذى وضعه « يونيو بروتيوس Junius Brutus » وهو اسم مستعار للمسيو « Du Plessis Mornay »

ولقد ظهر هذا الكتاب أخيراً مترجماً باللغة الانجليزية مع مقدمة بقلم الاستاذ « لاسكى » (Lasky) ، وأيد هذا الموضوع أيضاً كتاب أصدره « تيودور دى بيز » Théodore de Bèze باسم « Droits des Magistrats sur leurs sujets » (حقوق أولياء الأمور على رعاياهم) .

ولقد قامت دعاية مقاومى الظلم على أساس التبشير بسيادة الشعب ، فهم يرون إذن أن ولى الأمر يستعير سلطانه بميثاق يبرم بينه وبين الشعب ، فالسلطة التى يخلعها هذا الميثاق على ولى الأمر يمكن اذن انتزاعها منه إذا هو اخل بنصوص هذا العهد السامى ، ولم ينفذها وفاق الشروط التى سنت خصيصاً لذلك ، فالسيد الحقيقى هو اذن الشعب صاحب الحق وحده فى مقاومة ولى الأمر بواسطة قضاته ونوابه إذا تجاوز اختصاصه ، ثم محاكمته ، ومعاقبته ، واعدامه إذا وجد مبرراً لذلك ، وهذا الحق ، حق الثورة ، هذا الحق ، حق اعدام الظلمة ، لا يملكه الشعب تلقاء ولى الأمر الذى يستولى بصفة غير مشروعة على السلطة فحسب ، (Tyrannus absque titulo) . وانما يملكه أيضاً ازاء ولى الأمر الشرعى إذا نهج منهج الظالم ، (Tyrannus quoad exercitium) ولقد سلم « بودان » بهذا الحق ، مع انه ناهض دعاة مقاومة الملوك المستبدين .

قيود السلطة الملكية .

٦ - ومن اللائق فى هذا المقام ان نشرح القيود التى غلات السلطة الملكية فى تلك الأيام بعض الشرح :

لم يعمل دعاة مقاومة الاستبداد الملكى مطلقاً على تفوق الشعب وسيطرته ، ولكنهم نادوا بعقيدة هى عقيدة سيادة الشعب ، ونادوا بها باعتبارها افضل قاعدة عملية تؤدى الى القاء النور على طبيعة السلطة الملكية المعلقة على شرط ، وتبرير حق مقاومة الضغط ، واعدام الظلمة ، ولما كان هؤلاء الدعاة لم يفتنوا الى اقامة شكل

حكومى غير النظام الملكى ، فانهم لم يخلعوا على سيادة الشعب قيمة كبيرة تجعلها تنمو وتتدرج فى سبيل الرقى ، ولكنهم حصروا كل همهم فى اقناع الناس بان سلطة الملك مشروطة ومحدودة ، وبذلك كشف دعاة مقاومة الظلم عن سيادة الشعب ولم يخلقوها ، لأن أساس هذه العقيدة لم يضعه حقا إلا التوزيوس .

رأى التوزيوس ١٥٥٧ — ١٦٣٧ (Althusius)

٧ — يرى بعض المؤلفين أن الفيلسوف السويسرى « التوزيوس » هو زعيم نظرية العقد الاجتماعى وواضعها، ولكن هناك من يرى ان هذا رأى غير صحيح، إلا أن مراجعة (تاريخ الآداب السياسية « لروبير بلاكيه » (Robert Blakey) جزء ٢ طبعة سنة ١٨٥٥ ، وكتاب النظريات السياسية فى القرون الوسطى (لاوتوفون جيريكه Les théories politiques du moyen . âge — Otto Von Gierke) تدلنا على ان واضع هذه العقيدة هو « التوزيوس » ضمن كتابه (Politica methodice digesta) لقد وقف هذا الفيلسوف تلقاء سيادة الشعب موقف دعاة مقاومة الظلم ، وجعل هو الآخر أصل السلطة الملكية ميثاقا بين ولى الأمر والشعب ، وهو ميثاق يشترك فيه الشعب بممثليه ، ويستمد منه حق عزل ولى الأمر اذا لم ينفذ العقد ، ومع ذلك فان « التوزيوس » ذهب برأيه الى أبعد من رأى دعاة مقاومة الظلم ، وتساءل كيف يستطيع الشعب ان يحرز السيادة بنفسه ؟

إن هذا السؤال يعود بنا الى الموضوع الأسمى الخاص بقيام جماعة الدولة ومصدرها ، فالعلم السياسى اللاهوتى يعتبر الله سبحانه وتعالى خالق الدولة ، واما مدرسة ارسطو فترى ان الطبيعة هى التى خلقتها ، على نقيض الرأى الآخر القائل بأن مصدر الدولة كامن فى ارادة الانسان ، وهذا الرأى الأخير هو ما تناوله « التوزيوس » ، فكانت النتيجة المترتبة على بحثه أن وصلنا الى العقد الاجتماعى الأشهر الذى أظهر الشعب فى صورة وحدة سياسية ممتعة بحقوق السلطان ، ولما شرح « التوزيوس »

هذا العقد الاجتماعى ، وضع مبدأ الحق السياسى الفردى ، وجعل حق السلطان ، أو السلطة ، حقاً مشتقاً من حقوق الأفراد ، وبقي هذا العقد الاجتماعى حجر الزاوية من الحق السياسى حتى نهاية أيام الفيلسوف « كانت . Kant »

ولقد نجمَ عن بيان الأثر المترتب على سلطان الدولة تلقاء أعضائها قيمة ملموسة لهذا العقد الاجتماعى ، إذ استوجب فرض حدود للسلطة السياسية منذ بداية الرأى ، وهى حدود تولدت الحرية الفردية الاولى خارجها .

فعند ما أبرم الأفراد هذا العقد التزموا بالتنازل عن عدد من حقوقهم ، ومع ذلك فإن الفيلسوف « هوبز Hobbes » ، قد اعتمد على هذا العقد الاجتماعى ، ووصل به الى تحقيق سلطة ولى الأمر المطلقة ، زاعماً أن الشعب قد تنازل عن كل شىء بموجب ما كشف عنه « التوزيوس » فى القانون الطبيعى ، وأسماء الميثاق الاجتماعى « Pactum sociale » فكان هذا هو العنوان القانونى للسلطة العامة .

رأى هوبز . Hobbes

١٥٨٨ — ١٦٧٩

٨ — سلم « هوبز » فى كتابيه « De Cive » و « Leviathan » تسليماً صريحاً بحقوق الفرد الطبيعية ، وهى الحقوق التى كانت للانسان قبل تكوين نظام الجماعة ، ولكن ما هى هذه الحقوق ؟ لقد قال « هوبز » بحق الفرد فى كل شىء ، وإذن فللفرد حق فى قيام الدولة ، إذ لا جدال فى أن تكوينها أظهر وجه من وجوه الخبير له ، ما دام الناس كانوا عاجزين عن تحديد حقوقهم العامة المتبادلة داخل حظيرة حالة الطبيعة ، إلا بالحرب ، وما حالة الحرب إلا حالة الفوضى والمذابح الدائمة ، ولما كان تكوين الدولة من حقوق الفرد ، فقد ابتكر « هوبز » وسيلة لعلاج حالة الفوضى ، وتكوين الدولة ، واليك بيان هذه الوسيلة .

يقول « هوبز » : إن الجميع ما عدا شخصاً واحداً — طبيعياً أو اجتماعياً —

ينزلون فرادى أو جماعة ، عن جميع حقوقهم على جميع الأشياء ، لمصلحة ذلك الفرد الوحيد الذى ألقى إليه مقاليد حكم الدولة ، ووضع هذا الفيلسوف صيغة هذا العدول على النحو الآتى : -

« أنزلُ لمصلحة هذا الانسان أو لمصلحة هذه الجماعة ، عن الحق والسلطة اللذين أملكهما الحكم نفسى ، بشرط أن تنزل أنت أيضاً عن نفس الحق وذات السلطة لمصلحة نفس ذلك الانسان ، أو نفس تلك الجماعة » (راجع ليقثياتان « Leviathan » فصل ١٧) .

ان هذا العقد صحيح ، ومن شأنه أن يتولد عنه شخص اجتماعي متماسك داخل الجماعة ، وهو شخص « أباح له عدد من الناس ان يؤدي جميع الأعمال طبق نص عقد متبادل ينفذ وفاق مشيئة سلطة الجميع ، فيكفل سيادة السلام ، ويضمن الدفاع المشترك » ليقثياتان فصل ١٨) ، وهذا الشخص الاجتماعى الذى أصبح قابضاً على ما كان لكل شخص من « الحق فى كل شىء » ، قد أشماه « هوبز » « الليقثياتان » أو « المعبود الفانى » ، وما اسماء المؤلفون المتواضعون ، « الدولة »

اعتمد هذا الفيلسوف الانجليزى على العقد الاجتماعى لينصر سلطة الفرد ، ويدعم الاستبداد ، إذ اتجه اتجاهها متعارضا مع مسلك « روسو » ، لأن هذا الأخير أثبت على نقيض « هوبز » ان الشعب لم ينزل عن حريته مطلقا ، فكأنه استخدم النظرية فيما له مساس بنفوذ سلطان الدولة فى أعضائها ، ليستخلص نتائج عديدة متنافرة ، ومع ذلك فاذا كان أصل الدولة يرجع الى ميثاق كهذا فمن الضرورى أن تكون الطبيعة الاجبارية لهذا التعاقد مستمدة من نظام لا يرتكن على ارادة انسانية ، كما يكون من الضرورى ان يكون للفرد حقوق تميزه الى حد ما عن الجماعة التى تستمد سلطانها السياسى من العقد الاجتماعى ، ونظام كهذا هو من عمل القانون الطبيعى ، ومتى كان الامر خاصا بالقانون الطبيعى فقد وجب ان نبحث عن أثر

هذا القانون في علم السياسة ، لنعرف عن طريق هذا البحث قيمة العقد الاجتماعي الذي أردنا أن نصل الى حقيقته على ضوء آراء كبار العلماء والفقهاء .

رأى هوجو جروسيوس H. Grotius

١٥٨٣ - ١٦٤٥

ونفذ القانون الطبيعي في السياسة

٩ - لقد تابع علم السياسة نماءه مقتفيا أثر « التوزيعوس » بعد ان استخلص من القانون الطبيعي العنوان القانوني للسلطة العامة ، وهو ما سموه الميثاق الاجتماعي (Pactum Sociale) ، ولما ذاع هذا العنوان كانت الحاجة ماسة الى شرح المبادئ الاساسية للقانون الطبيعي ، ولقد حاول جروسيوس أول من حاول القيام بهذا العمل . شرح جروسيوس نظريته الخاصة بالقانون الطبيعي في كتابه « في قانون الحرب والسلم » (De Jure belli ac pacis) وهو كتاب دون فيه جروسيوس الأسس العلمية الأولى للقانون الدولي الى جانب شرح نظرية القانون الطبيعي ، وهي النظرية التي رأى « ابو القانون الدولي » على نورها أن أصل الجماعة المدنية هو في عطف ذي شوكة وسلطان يكره الناس على الاجتماع بموجب عقد ارادي ، وللتدليل على أن من الجائز البحث عن علاقات قانونية بين الدول أثناء الحرب وخلال السلم ، كتلك التي تقوم بين الافراد ، رأى جروسيوس أن يقوم ببحوث عن الطبيعة وأصل القانون وقيمه ، فوجد أسسا خارج الوحي ومستقلة عنه ، وبهذه الطريقة أمسى جروسيوس يحمل لقب مؤسس فلسفة القانون العصرية ، فقد انتزع هذا المشرع القانون من بين احضان الآراء السكهنوتية ، وأحله ميدانا يمكن أن تتلاقى فيه جميع المعتقدات الدينية ، وهذا ما كان ضروريا بقدر ما كان انفصال الكنيسة عن السلطة السياسية ضروريا بعد عهد الاصلاح الديني .

ولقد رأى جروسيوس أن مصادر القانون ثلاثة :

(١) — الحاجة الى حياة مشتركة مظهرها رغبة غريزية في الانسان ، ولقد وضع جروسيوس سلسلة قواعد ترتبت على هذه الحاجة ، ولكن لا فائدة من الكلام عنها هنا .

(ب) — عقل الانسان ، فكل ما يبرره هذا العقل تابع للقانون الطبيعي أيضاً .

(ج) — إرادة الله .

فالقانون المتولد عن أى هذه المصادر الثلاثة المختلفة هو ما تتولد عنه الجماعة التى عرفها جروسيوس تعريفاً مجرد من أى أثر للسلطة العليا كما هو الحال الآن فى نظر المدرسة الألمانية حيث قال :

إن أهم ظاهرة لهذه الجماعة هى الشعب الذى تصدر عنه السيادة ، أو ينطوي عليها بمعنى أصح ، ولكن من الجائز فصل هذه السيادة (Summa Potestas) عن مصدرها ، لملكها ولى الأمر (الملك أو الأمير الخ) فكانت النتيجة أن اختار جروسيوس مستودعين للسيادة ، هما ولى الأمر من ناحية ، والشعب من ناحية أخرى ، ولكن كيف تم ذلك ؟ يرجع هذا التوزيع الى رضا الناس دائماً بالخضوع الى سلطة شخصية ، أى الى أداة قانونية مسندة الى أشخاص معينين ، ولذلك قد رأينا الفكرة القائلة بمحصر السلطة العليا فى شخص واحد تسود علم السياسة منذ القرون الوسطى حتى الآن ، ومع ذلك فقد كان من المستحيل أن نفرض عن أمر واقع آخر خلاف هذا السلطان ، ونريد به الجماعة التى أطلق عليها اسم الشعب ، فهذه التسمية كانت تتطلب قيام صلة أخرى بين الوطنيين غير تلك التى ظهرت كنتيجة للخضوع الى سلطة واحدة معينة ، وهى صلة الجماعة ، وبهذه الطريقة ظهرت السيادة فى شكلها المزدوج ، واتضح التعارض الخفى القائم بين الجماعة والدولة .

إن الجماعة هى الحياة المشتركة نظمت ورمت الى غرض معين ، ولقد كان من الضروري لادراك هذا الغرض قيام السيادة التى انطوت عليها حياة الجماعة ، أى

سلطة الدولة المعتبرة كحق شخصي في القيادة والأمر ، وهو حق قد يكون لفرد أو لعدة أفراد ، ففكرة الدولة كانت تدوب إذن في السيادة الشخصية ، والصلة التي ربطت السلطة بالجماعة هي التي سعي إلى تحقيقها ، ولقد وجدت هذه الصلة في الوقت الذي اتخذ فيه من الشعب مصدرها ، فالجماعة التي تبغى الحصول على هذه السلطة قد انطوت عليها ، واذن فالسيادة الفعلية الحقيقية (*Majestas realis*) هي ملك الجماعة ، أما السيادة الشخصية أي سلطة الدولة الصحيحة (*Majestas personalis*) فإنها في قبضة الملك أو أي فرد من عمال السلطة ، وقد أدى هذا التعلق بسلطان شخصي إلى قيام الصلة بين الجماعة والدولة لازما .

ولكن هذا التعارض القائم بين الجماعة والدولة زال فيما بعد زوالا تاما ، ولم يعترف أحد بأي صلة اللازم إلا تلك التي ترتبت على الخضوع المشترك للسلطة العليا وهذه وجهة نظر « هوبز » التي لا تزال المدرسة الألمانية تتبعها ، حيث رأت هذه المدرسة ظاهرة الدولة في الخضوع لسلطة عليا دون أن تشير إلى الجماعة مطلقا ، وقد اعترف جروسيوس صراحة بازدواج السلطة ، ثم حاول أول من حاول أن يمحو هذا الازدواج عند ما أيد فكرة انطواء الجماعة على السلطة العليا أزاء أي كان ، وما السلطة العليا في رأي « جروسيوس » غير السيادة ، فالجماعة هي إذن الحياة المشتركة نظمها القانون ، ولقد كان من الممكن أن ينتهي الأمر بجروسيوس إلى قبول سيادة القانون ، لكنه سد على نفسه الطريق بالرأي القائل بالسيادة الشخصية التي اصطدم بها الإنسان في كل مكان .

ولقد تعلق « جروسيوس » بهذه السيادة نملقا وثيقا ، ولكنه كان في الوقت ذاته يصطدم بفكرة الجماعة ، فترتب على ذلك أن فرق بين السلطة الحقيقية ، والسلطة الشخصية ، وبقي رأي « جروسيوس » الخاص بوجود السيادة في الجماعة عديم الجدوى في العلم السياسي ، وانصرف كل اهتمامه إلى السلطة الشخصية أو إلى

طريقة تبرير هذه السلطة ، حتى انتهى الأمر بفكرة الجماعة الى الزوال تماماً من الوجود ومعها القانون .

شخصية السلطة و « هوبز »

١٠ — وإذا أردنا المزيد من نظرية شخصية السلطة وجب علينا أن نرجع الى الفيلسوف « هوبز »

ان النظرية التي اجترأ هذا الفيلسوف على تأييدها هي كما قدمنا منحصرة في أن كل فرد هو خالق سلطة الملك ، واذن فليس في مقدور الملك ان يخطيء ، وتعين أن يكون الدستور السياسي ما يأتي :

« يتعهد الرعايا جميعاً ، بعضهم قبل البعض الآخر ، بان ينزلوا عن حقوقهم لولى الأمر ، فاذا ما تم ذلك نفذ الميثاق ، وأصبحت السلطة التامة في حيازة ولى الأمر ، واذن فلا وجود لأى جماعة (une communauté, une universitas) أمام هذا السيد الأعلى ، وانما يكون أمام ولى الأمر أفراد فحسب ، يستعير سلطانهم ، وهذا الاستبداد يتناول جميع ميادين الحياة ، وما دام ولى الأمر لم يستخدم سلطانه تلقاء الفرد ، فان هذا الفرد يستمر ممتعاً بحالة من الحرية ، واذن فلا محل للتساؤل عن سرف ولى الأمر في السلطة أو تجاوزه حدودها ، ومن الواضح ان ولى الأمر لا يستطيع ان يتجاوز الغرض الذى تنازل الافراد عن حقوقهم من أجل تحقيقه ، ألا وهو سيادة السلام فيما بين الرعايا ، والدفاع عنهم ضد العدو الخارجى ، ولكن متابعة تحقيق هذا الغرض تبرر كل شئ حتى اعدام أحد الرعايا الابرياء ، وفي هذه الحالة يخطيء الملك في حق الله ، ولكنه لا يرتكب أى جريمة ضد من اعدمه من رعاياه الابرياء مادام الفرد الذى اعدم هو خالق سلطة الأمير أو الملك ، واذن فلا يجوز رفع أى قضية ضد الملك من قبل أحد رعاياه ، لأن كل اجراء تتخذه السلطة ضد الفرد هو وحى ارادة هذا الفرد ذاته ، بعد اذ تنازل للملك عن جميع حقوقه ، ولذلك فليس ثمة

مجال للتساؤل عن سلطان مستقل بذاته بناء على القانون ، أى لا مجال للتساؤل عن سلطة مستقلة خاصة بالملك ، وهذه هى الحال بالنسبة للقانون الطبيعى ، ولكن مجرد تكوين الجماعة يخول الامير أو الملك سلطانها ، وسنرى نقد نظرية هوبز فى مواضع عدة من هذا الكتاب .

باروخ سپينوزا Baruch Spinoza

١٦٣٢ — ١٦٧٧

١١ — ومهما كان الحكم الذى نستطيع ان نصدره على أصل دولة « هوبز » فان هناك شيئاً واحداً مؤكداً هو أن « هوبز » يؤسس سلطان دولته على أساس قانونى ، ولكن هذا السند القانونى — (الميثاق الذى أمضاه الجماعة كما زعم) — هو سند نظرى لا تاريخى ، إنه سند مصطنع خيالى ، لا يجوز ان يقوم مقام المبدأ المسلم به ، فاذا أردنا حقيقة واقعة فلا مناص من أحد أمرين ، فاما ان نستند على أصل السلطة ، واما أن نبحث عن أساس السلطة فى القانون ، ولقد اتبع الفيلسوف الهولندى « باروخ سپينوزا » الحل الاول حيث أثبت ان ليس فى الانسان على اعتباره جزءاً من الطبيعة سلطان يستطيع ان يعمل ، اللهم إلا السلطان المائل فى الطبيعة ، وهو سلطان الله ، فكما ان الانسان يعيش حتى نهاية حياته بشهواته وغاياته ، ورغباته وعقله ، فالطبيعة الالهية الخاصة بالانسان تعيش كذلك ، واذن فالقانون الطبيعى يمتد الى أقصى حد يمتد اليه سلطان الانسان وموهبته ، وهذا القانون يعادل الموهبة ، لأن كل ما يتمه الكائن بناء على طبيعته الخاصة يتم لازماً بناء على الضرورة .

فالقانون الطبيعى هو إذن ما يجب أن يتم وفاق القوانين الطبيعية الخاصة بكل فرد ، ولكن هذا القانون لا يخص الانسان وحده ، بل يخص كائنات أخرى ،

فالأسماك قد خلقت لتعوم طبعاً ، وكبرياتها خلقت لتأكل صغرياتها ، وبناء على هذا القانون الطبيعي تكون الأسماك قد خلقت لتعوم ، وتتمتع بالماء ، أما كبرياتها فقد خلقت لتأكل صغرياتها ، فكل شيء له إذن من الحقوق بقدر ما له من سلطان ونشاط يعينه على الوجود ، وهكذا يكون ما يتمه الإنسان وفاق ما عليه عليه كيانه ووجوده وسلطانه هو حقه ، فكما أن الله وحده هو سبب وجود هذا العالم مباشرة ، وإذن هو وحده القادر ، وهو وحده صاحب السلطان على جميع الأشياء ، فإن ما للإنسان من حق على كل ما هو خارج نفسه يكون مساوياً للسلطان الذي يستغله ، فالحق يمد حظيرته إذن إلى أبعد حد يصل إليه السلطان ، لأن انقياد الإنسان لذاته هو خضوع لطبيعة الانقياد الذاتية .

إن هذه الطبيعة ، طبيعة الخضوع لقوة الانقياد الذاتية تشمل الشهوات (الحب والحقد والغضب الخ) وتشمل العقل أيضاً ، والشهوات ليست نقائص ومعائب ولكنها صفات للطبيعة البشرية ، والقول بأنها معائب ، هو حكم لا يريد « سبينوزا » أن ينطق به .

تسود الشهوات أغلب الناس ، وليس في المقدور أن نطلب اليهم الاقلاع عن الانقياد لها ، وتسليم زمامهم للعقل ، لأن الإنسان لا يقبض على مقاليد طبيعته ، إذ لا يستطيع في جميع الأحوال أن يستخدم عقله ، ذلك بأن أمراً كهذا ليس في وسعه دائماً ، كما ليس في طاقته أن يكون ذا جسم صحيح أو روح سليم ، ويترب على ذلك أن الإنسان الذي لا يعرف ما هو العقل يعيش وفاق قوانين تسنها غاياته ورغباته ، أي يعيش وفاق قانون لا نزاع فيه ، كذلك القانون الذي سنه آخر طبق أوامر عقله ليعيش تبعاً لقواعده ، وإذن فالقانون الطبيعي لكل فرد لا يحدده العقل وحده ، وإنما تحدده رغباته وشهواته أيضاً ، وهذه الحالة هي حالة إكراه يعيشها الإنسان ، ذلك بأنه لا يكون حراً إلا إذا هو ألقى قياده للعقل ، فاذا جعل

الناس حياتهم متفقة ونواهي العقل ، استطاع كل فرد أن يحتفظ بحقه الطبيعي ، ولكن أين يتمتع الانسان في سلام دون أن يعتدى على غيره ؟ إن أمراً كهذا مستحيل ما دام الناس عرضة لتحكم الشهوات فيهم ، وإذن يجب كبح جماح الشهوات ، غير أن كبحها لا يكون إلا بتسلط رغبة أقوى ، وسيطرة أمنية أشد ، بما أن الانسان لا يكف عن ارتكاب الأعمال الضارة إلا خوفاً من أن يلحق به ما هو أضر ، وهذا العامل الكابح للشهوات هو ما رأى « سبينوزا » في الدولة .

فالدولة شخص أقوى من الأفراد وأعظم منهم سلطاناً ، وما دامت الدولة تعيش بنفسها وفاق الحق الطبيعي العام فيكون لها من الحق بقدر ما لها من سلطان ، وبهذا السلطان يتحدد حق الأفراد الطبيعي ، وعندئذ يمكن أن يكون هناك مجال للحكام عن العدل والظلم ، فالأفراد لا يدركون حقوقاً ألا بالتضييق على سلطان الغير ، وهو تطبيق تبدأ به الدولة ، ولما كان السلطان إلا على الذي لا يعلوه سلطان هو سلطان الدولة ، فانه يبقى في حالة الطبيعة ، حيث يمتد الحق الى حدود السلطة ، وحيث لا تكون المواثيق التي ترتبط بها الدولة محتفظة بقوتها إلا طوال الزمن الذي يعمل فيه سلطان العقل أو الخطر أو المصلحة ، وهو السلطان الذي قطعت المواثيق من أجله ، أما لدى الأفراد فان الحق الطبيعي محدود على النقيض من ذلك ، وهذا هو ما يتم داخل الحدود التي يتفوق فيها سلطان الدولة على سلطان الفرد .

ضمانة دفع الظلم .

١٢ - ويجدر بنا الآن أن نتساءل عن الضمانة التي تكفل دفع اضطهاد الحكومة عن رعاياها ، وكشف الظلم عنهم ، والحيولة دون تحميلهم مالا طاقة لهم باحتماله من ضروب الارهاق التي لا يبررها العقل ، ولقد رأى « سبينوزا » أن ضمان ذلك هو في أداء الواجب الذي يقضى بتضييق حق الدولة وسلطانها داخل دائرة تمكن الحاكمين من القدرة على عمل كل ما يريدون تحقيقاً لاملهم السياسية .

وفي الواقع إن حق الانسان الطبيعي غير قابل للهدم والفناء ، فالانسان يستطيع أن يعطل خضوعه للدولة الى حد يتناسب مع قوته ، ولذلك كانت السلطة العليا محوطة دائماً بخطر يهددها بالزوال أو التحطيم ، ولأمنائ من أن ينعدم سلطان الدولة ، اذا هي مكنت الناس من أسباب التآمر عليها ، والتبذير لها بسلوكها الخارج عن الجادة ، ومواقفها التي تتخطى بها الحدود ، واسرافها أو سفهها السياسي . وهناك ضمانات أخرى اقل قيمة من السابقة ، وهي تلك التي انطوى عليها الغرض من الدولة .

إن الغرض من الدولة هو اباحة الحياة وفاق العقل دون الشهوة البهيمية ، فالغرض النهائي منها ليس اذن السيادة والاختضاع للغير عن طريق الخوف ، ولكن الغرض منها تحرير كل فرد من اكراه الخوف ، كي يعيش في اطمئنان ، ومعنى هذا أن تضمن الدولة الحق الطبيعي للانسان في الوجود ، وفي العمل ، على افضل وجه ممكن ، دون اضراره ، أو الحاق الاذى به ، الغرض من الدولة ليس تحويل الناس من كائنات عاقلة الى عجماءات أو ادوات ميكانيكية ، وانما الغرض منها تمكين الناس من كبح جماح شهواتهم ، باستخدام عقولهم ، حتى يتم الكف عن تبادل الايذاء والضرر ، فسلطان الدولة كان قد تذهب اذن ابتداء من القرون الوسطى ، بما انه خضع لتصرف العقل ، وسار في خدمته ، ولعمرك إن هذه النقطة مما لا يجوز اهمالها ، لأن سهام اللوم قد وجهت الى « سبينوزا » ، لانه لم يفرق بين السلطان والحق ، ولكن هذا الأمر لا قيمة له إلا فيما يتعلق بالقانون الطبيعي ، فكلمة القانون في قولهم « القانون الطبيعي » ليس لها معنى القاعدة المبدئية القانونية الإجبارية (Norme) ، وليكن معناها هنا هو أهلية أو موهبة أو قدرة أو سلطان محدث .

أما كلمة قانون فلا يمكن ادراكها بمعنى « قاعدة مبدئية قانونية إجبارية » إلا

في الدولة ، إذا ترتب عليها تضيق القانون الطبيعي ، والسلطة الطبيعية ، وكان أساسها الأدبي هو الغرض الواجب ادراكه من جراء تضيق السلطان ، بمعنى أن تكون الحياة وفاق إيجاء العقل واملائه ، ومع ذلك فلنكن ندرك هذا الغرض ، ولنكن يقوم القانون على أساس أدبي ، يجب أن يكون للسلطة التي يتولد القانون عنها أساس أدبي مماثل لاساس تلك السلطة ، فسلطة الدولة قد وضعت حقاً لخدمة القانون ولكن الدولة لا تستمد سلطتها من تحقيق دولة العقل .

لقد أنشأ «سبينوزا» اصل الجماعة على أساس فلسفي يقوم على وحدة الله والوجود ، وهذا الرأي ذهب به الى التسليم بأن الحق يمتد الى حيث امتداد السلطان ، كما قدمنا ، فلكل انسان في حالة الطبيعة الحق في أن يطعم في كل شيء ، وأن يستولى على كل شيء ، وأن يعمل كل شيء ، ومن ههنا نشأت الحرب التي كانت مصلحة الناس تقضى بوضع حد لها وفاق عقد يترتب عليه أن يكون لكل متعاقد مصلحة في مراعاة هذا العقد أكثر من مصلحته في انتهاكه ، ولقد سلم «سبينوزا» بأن ينزل كل فرد عن سلطانه وحقوقه كما سلم «هوبز» بذلك من قبل ، على أن يكون هذا النزول للجماعة ، مع الاحتفاظ بحق التفكير والكلام والكتابة ، ولكنه لم يبين لنا أسباب هذا التحفظ في جلاء .

فسلطة الدولة تقوم في رأي «سبينوزا» ، على الخضوع ، ومن الواجب إذن على الدولة أن تجاهد بجميع الوسائل في سبيل الحصول على هذا الخضوع أو تأييده ولو بعامل الخوف مادام الفرد لا يخضع بدافع العقل ، ولكن الخضوع ذاته هو الذي يخلق الرعية ، لا الدافع الى الخضوع .

ومنى كان هناك عدم أكثر من أساس الخضوع ، وكان الأمر قاصراً على إيجاد مركز للسلطة ، والمحافظة على هذا المركز فإن سلطان الدولة يبقى محروماً من أى أساس أدبي ، اذ لا وجود لالتزام بالخضوع .

ولقد وقف « سپينوزا » عند انشاء سلطان فعلى ، دون أن يتعدى هذا الحد ، وكذلك كان شأن الفيلسوف أوستن (Austin) ، ولكن الدكتور « هوجو كراب » الذى اعترف ايضا بان أصل سلطان الدولة فى الطاعة ، جعل يبحث عن التزام بالطاعة ، ولكن هذا الالتزام لا يمكن أن يصدر الا عن حق ، لأن التزاما قبل الدولة ، يجبى مستقلا عن الحق ، وخارج حدود الحق ، لهو أمر فى غير المقدور ايجاده ، فبنسبة مساهمة الدولة فى تكوين الحق تكون قدرة الدولة على ممارسة السلطة ، ولكن « سپينوزا » يستخلص الحق من السلطان الناجز على نقيض الدكتور « كراب » ، ولذلك فلا يمكن الاخذ بوجهة نظره من هذه الناحية .

فالأمر الهام الذى انطوى عليه علم الدولة فى أيام « هوبز » و « سپينوزا » هو قيام أساس الدولة أو السلطة العامة على نمط جعل الدولة تظهر فى مظهر سلطان ذى سيادة يعمل القانون على مقتضاه ولا متسع بجانبه لسلطان مستقل عنه ، ومعنى القانون هنا هو القانون الوضعى المرتبط بالدولة ذات السيادة ارتباطاً مطلقاً ، وهو مختلف اختلافاً تاماً عن القانون الطبيعى ، لأن هذا القانون يكتسب قيمته من تلقاء نفسه ، ومن الواجب أن يكون القانون على هذه القيمة نظراً لأن السلطة العامة تعتمد على القانون الطبيعى بنسبة ما حصلت عليه الدولة من قسط السيادة ، على نقيض رأى « سپينوزا » حيث يقدر أن قوة القانون لا تترتب على تكديس السلطان الفعلى . وإنما على سند قانونى هو الميثاق الاجتماعى أو ميثاق الخضوع .

على أن أهمية القانون الطبيعى صارت فيما بعد أعظم من أهميته التى انحصرت فى خلق أسانيد قانونية ، وقد تم ذلك أيضاً فى اليوم الذى اشتقت فيه من القانون الطبيعى تلك المهمة السياسية التى وجب على الدولة أدائها ، وهناك قواعد مبدئية وفيرة ذات قيمة إجبارية إلزامية تبين واجبات الدولة التى يجب عليها قانوناً أن تقي بها (راجع الدكتور هوجو كراب — علم سيادة الدولة ص ١٣٠ و ١٣٤) .

ولنتقل الآن الى رأى بعض الفلاسفة فى أسباب العقد الاجتماعى ، ولنشرحه فى إيجاز على أن نعود اليهم فى المكان الخاص بأثر تطورات فكرة الدولة فى القانون الدولى .

رأى پوفندورف Puffendorf

١٦٣٢ — ١٦٩٤

١٣ — انتهى بحث « پوفندوف » الى النتيجة التى وصل اليها « جروسيوس » من قبل ، ولكنه اختلف معه فى أسباب هذا العقد ، إذ رد أساسه الى الخوف من الأشرار ، (راجع كتاب پوفندورف فى القانون الطبيعى والقانون الدولى) .

رأى توماسيوس Thomasius

١٦٥٥ — ١٧٢٨

١٤ — ولقد انتحل « توماسيوس » نتائج « پوفندورف » ولكنه أقام أساس العقد على الحب .

رأى بوسويه Bossuet

١٦٢٧ — ١٧٠٤

١٥ — وضع « بوسيه » كتابه (Politique tirée de l'Ecriture Sainte) ، ولقد تضمن هذا الكتاب السياسى المستمد من الكتاب المقدس صيغاً شبيهة بالصيغ السابقة ، إذ رأى « بوسويه » أن الشهوات التى تفشت بين الناس امتلزت قيام جماعة مدنية تتألف وفاق ميثاق يولى القوة جميعها موظفاً أعلى يقبض على الزمام السيادة « المُلْكَة » .

رأى جون لوك John Locke

١٦٣٢ — ١٧٠٤

١٦ — وقال لوك إن مبدأ فكرة الجماعة هو رضا أعضائها وحده ، ولا يجوز أن يكون غير ذلك ، فالأثر المترتب على العقد الاجتماعى بصفة خاصة هو ضم شتات حق العدل المبعثر فى حالة الطبيعة ونقله الى الجماعة ، « راجع بحث فى الحكومة المدنية » ، ولقد استلهم المسيو Burlamaqui (١٦٩٤ — ١٧٤٨) الفيلسوف لوك عند ما وضع مؤلفه « مبادئ الفقه السياسى » .

فضل لوك

١٧ — ولكن لوك لم يلهم المسيو بورلاماكي وحده ، بل الهم غيره من الكتاب والفلاسفة العالميين .
كان « لجون لوك » فضل السبق فى ايضاح المهمة الجديدة للقانون الطبيعى ، وهى المهمة التى ارتقت ونمت فى المانيا بفضل دعاية « يوفندورف » و « توماسيوس » و « ولف » فالاستبداد المستنير الذى ارتفع علمه ورفرف خلال القرن الثامن عشر وادى إلى اصلاحات اشتراكية ، قد وجد فى نظريات الحق الطبيعى ساعدا قويا يعاونه فى أداء مهمته .

كانت مهمة الدولة فيما تقدم هذا العهد هى السهر على النظام والسكينة والطمأنينة وتحقيق الغرض من السلطان ، ثم اضيف إلى هذه المهمة مهمة أخرى ألقت النور على الغرض من الثقافة الذى أسموه فى ذلك الحين « الفائدة فى سبيل المصلحة العامة » ، ولقد شعر الناس قاطبة بالحاجة إلى تحسين الموقف الاجتماعى ، وانتظروا من السلطة أن تحقق الاصلاحات الضرورية ، لأن القانون الطبيعى يرسم لهذه السلطة مايجب عليها تنفيذه ، والقانون الطبيعى يلقى مقاليدَه إلى العقل فى حالة كهذه

ولا يعمل إلا بإرشاداته وتعاليمه ، دون أن يحسب أى حساب لما تم تاريخيا ، ذلك بان الناس يعتقدون بأن السلطة وهى راغبة فى الخضوع لمطالب العقل تكون بحال يمكنها من إحداث انقلاب فى الجماعة بقوة إرادتها ، وسلطان كتابها ، ولكن الحق الفلسفى الذى صدر عن السلطة بهذه الطريقة قد اقام الدليل على عجزه عن متابعة تحقيق هذا الغرض ، فكانت النتيجة الوحيدة التى تم جنبها تدخلا ممقوتا من قبل السلطة ، ولقد اقترن هذا التدخل بانكار الحرية الشخصية انكاراً مطلقاً ، ثم أصبح القانون الطبيعى مجرد حق العقل ، حتى لقد قال الفيلسوف الهولندى (سبرويت Spruyt) ضمن كتابه (Geschiedenis der Wysbegeerte) (ص ٥٠٥ طبعة سنة ١٩٠٤) إن بداية هذا الرأى هى النظرية القائلة : « الانسان كائن عاقل ، ولا يجوز أن يكون له رأى الا ما يوافق العقل ، كما لا يجوز له أن يبيح مواقف تتناقض والعقل »

وإذن فلا مناص من أن نحص كل شئ حتى نعلم مبلغ قوة المقاومة التى افرغت على اساسه ، وأن نجرد أنفسنا عند التمهيص من كل عامل غير عامل النزاهة فى التقدير ، لأن الفكرة المجردة ، الفكرة النزيهة هى وحدها التى تهين على معرفة المقياس المؤدى لبيان منانة أسس الدولة وقوانينها ، فبالعقل نستطيع تقدير قيمة النظام القائم ، والاستعاضة عنه بنظام جديد للأشياء ، فمدرسة القانون الطبيعى للقرن السابع عشر كانت اذن قائمة على العقل ، دون التاريخ ، ولهذا السبب وحده قد اتفقت هذه المدرسة اتفاقاً تاماً وعصراً تهاً الناس فيه للخلاص من الامر الواقع نهائياً .

ولكن القانون الطبيعى لمر معنوى ، فهو يقوم مبدئياً على النظر الى الانسان وفاق قيمته وهو فى حالة الطبيعة ، دون اعتبار لحقيقة الواقع الذى تكشف التجارب عنه ، على اننا نجد أن ظاهرة الانسان هى رغبة أو ميل أو جنوح رغماً من تعقيد الكائن الانسانى ، وهذه ظاهرة يصدر عنها حق الدولة بناء على ضرورة منطقية ،

ولكن العالم الهولندي « جروسيوس » يرى هذا المصدر في « التشوق الى الاجتماع » (Appetitus societatis) أما « هوبز » فيراه في الخوف ، وأما « پوفندورف » فيراه في كل منهما ، وأما « ولف » فقد رأى هذا المصدر في الرغبة في الكمال ، والكمال عيلة قيام الحق وقيام الدولة .

في القرن السابع عشر

١٨ - ظهرت نتائج نظرية الدولة محسوسة ملموسة خلال الثورة الفرنسية ، فسلطة الملك المطلقة قد استعيز عنها بسيادة الشعب ، والسلطة التشريعية التي قطعت كل صلة انشأها التاريخ واحكم ربطها بالواقع ، قد حاولت أن تصلح الجماعة والنظام السياسي على نور العقل وحده ، وهذا ماخص المشرع دون غيره بالقدرة على اصلاح الدولة والجماعة ، ولكن خطل هذا الرأي قدأدى الى بعث الرجعية من قبرها بعد انطفاء الثورة ، وخمود جذوتها ، ولما بعثت هذه الرجعية حشدت قواتها وهاجمت ثمرات العقل من كل ناحية ، فشاهدنا رد فعل يقاوم سيادة الشعب مقاومة عنيفة قاسية ، ثم رأينا الشعب يعمل ضد دولة البوليس ، ثم ضد العقل ، وضد حقه في السيادة أيضا وكل هذا جاء أثراً مترتباً على المدرسة التاريخية .

أثناء الثورة

١٩ - وجدير بنا أن نتساءل في هذا الموقف عن المعتقدات التي سادت الثورة الفرنسية ، وعن أهمية هذه المعتقدات تلقاء السلطة العامة لنعلم أن أهم معتقد ساد الثورة الفرنسية فيما له مساس بأصل فكرة الدولة هو أولا معتقد سيادة الشعب على النمط الذي شرحه روسو ، وثانياً معتقد انفصال السلطات وفاق نظرية منتسكيو Montesquieu ، وإذن فلنقل كلمة عن سيادة الشعب ، على أن نرجى الكلمة الخاصة بنظرية انفصال السلطات الى البحث الخاص بالثورة الفرنسية ومبادئها ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب

رأى جان چاك روسو J. J. Rousseau

١٧٧٨ — ١٧١٢

عقده الاجتماعى

٢٠ — لقد كان فى وسعنا أن نضيف أسماء أخرى الى القائمة السابقة التى احتوت أسماء كبار الفلاسفة الذين عنوا بنظرية العقد الاجتماعى ، ولكن ما أوردناه من أسماء فيه الكفاية للتدليل على أن « روسو » قد تصيد من أسلافه ومعاصريه جميع العناصر التى تألفت منها نظريته التى أخذت بها الثورة الفرنسية ، وعملت بها على أنها صناعة ، أو عملة فرنسية ضربت فى باريس ، ولكن الزعم بأن « روسو » ابتدع هذه النظرية أمر لا يدهش المطلعين بقدر ما يدهشهم وجود اسمه على مقربة من عقول كبيرة ضمن القائمة التى أعدت لبيان أسماء الذين ساهموا بنظرية العقد الاجتماعى ، فأنت تقرأ اسم « جان چاك روسو » على مقربة من « أبيقور » و « توماسيوس » و « هوبير لانجيه » (Hubert Languet) و « بوسويه » ، فإذا صح أن دعاة نظرية العقد الاجتماعى قد اتفقوا على نقطتين أو ثلاث من النقط الجوهرية الخاصة بهذه النظرية ، ولا سيما نقطتي حالة الطبيعة الهمجية ، وحالة الاجتماع الاختيارية ، فإن كلا منهم قد أدخل على النظرية عناصر خاصة غيرت النتائج تغييراً عميقاً ، ولكن ذبوع اسم « روسو » على أنه أول من ابتدع هذه النظرية لمن أدهش الأمور ، وأبعثها على الاغراق فى الهزؤ بمزاعم من قال ذلك ، لأن « روسو » إذا كان قد فصل النظرية تفصيلاً فاق كل تفصيل سابق ولاحق ، وإذا كان قد بز غيره بلا منازع ولا معارض من ناحية الشكل ، فانه أبعد الناس عن أن يكون أول من ابتدع هذه النظرية

بناء روسو

٢١ - شيد « روسو » بناءه في دقة ، وأحكم تفاصيله ، ووثق تناسبها وانسجامها ، وإنك لتجدن هذا البناء الشامخ الخداع بزهو وسطوعه ، في كتابه « خطبة في أصل عدم المساواة بين الناس » و « العقد الاجتماعي » .
ولكنك إذا تلوت أحدهما ، وانتقلت الى الآخر ، لمست تناقضاً وتغيراً في فكرة « روسو » ، وفي المقدور أن نتبين في سهولة ذلك التعارض القائم بين الكتابين ، أو بين الحليين اللذين أوردهما بصدد أصل الدولة ، دون أن يعني بالتوفيق بينهما أقل عناية .

كلية إجمالية عن النظرية

٢٢ - تناول روسو نظرية سيادة الشعب القديمة ، وتناولها كفكرة أو عقيدة على نقيض المتقدمين ، كي يسد بها حاجة الروح الفرنسي الذي كان يتطلب غذاء من أفكار عامة لا عوج فيها ولا دوران .

استخلص روسو من نظرية سيادة الشعب فكرتها العامة ، وشرحها شرحاً على وتيرة شرح منتسكيو لنظرية انفصال السلطات ، أما في إنجلترا فان الاصطلاحات السياسية لم توضع تحت تأثير فكرة معنوية عامة ، ولكنها تحققت بناء على أغراض عملية مادية ، فتولد عن النظام الملكي الدستوري في إنجلترا شكل الحكومة البرلمانية ، وهي حكومة اذا نحن نظرنا اليها من الوجهة النظرية كانت متناقضة جملة مع المنطق ، اما اذا نحن خبرناها من ناحية مظاهرها الملكية ، فلا معدى لنا عن ان نرى الحكومة الديمقراطية البرلمانية متينة الدعائم ، محكمة البنيان .

ولقد رأى الفرنسيون ان ليس في وسعهم أن يأخذوا بذلك الشكل الحكومي المعقد الذي انطوى على الحكومة البرلمانية الانجليزية ، ولا ان يدافعوا عنه ، ولذلك قطع الشعب الفرنسي علاقته بالنظام الملكي في سنة ١٨٤٨ .

وقصارى القول ان العقلية التى سادت هذا الكتاب تتضح فوراً من ان كتاب « روسو » قد سد حاجة فى فرنسا بشرحه فكرة سيادة الشعب التى امكن استخدامها فى القرن الثامن عشر على اعتبارها عقيدة عملية ضد النظام الملكى ، كما تتضح هذه العقلية من الكلمة الشهيرة التى بدأ بها « روسو » كتاب « العقد الاجتماعى » (راجع برناردان دى سان بيير Bernardin de Saint Pierre - (حياة جان چاك روسو وأعماله ، طبعة موريس سوريان سنة ١٩٠٧) وهارولد هوفدنج (Harold Hoffding — روسو والفلسفة) ترجمة J. de Caussange ، طبعة سنة ١٩١٢) ، ولدمون دريفوس بريزالك (Edmond Dreyfus Brisac) طبعة سنة ١٨٩٦ — « منذ العقد الاجتماعى الى مبادئ الحق)

تناقض نظرية « روسو »

٢٣ — لقد بدأ « روسو » كتابه « العقد الاجتماعى » بقولة : « ولد الانسان حراً ولكنه فى الاغلال أينما كان ، فكيف تم هذا التغيير ؟ إني لاجهل ذلك ، ثم ماذا يبرر هذا التغيير ؟ ليس فى مقدورى أن اجيب على هذا السؤال » ، ومعنى هذا أن روسو لا يريد أن يقوم بمباحث تاريخية عن أصول الدولة ، ولكنه يريد شيئاً آخر هو بيان مشروعية السلطة ، ولذلك عالج بحوثه .

لم يعن المؤلفون الذين سبقوا عهد « روسو » بوصف حالة الطبيعة وصفاً ضافياً ، أما « روسو » فإنه اتخذ من هذه الحالة اساس نظريته ، وحالة الطبيعة هذه هى حالة الهمجية ، ولقد عاشها الناس سعداء فى بداية الرأى ، وقد تمتعوا فيها بحرية القبول أو الرفض من جهة ، والمقدرة على اصلاح الحال من جهة أخرى ، وهذا ما قاله « روسو » ولعمرك انه قول فيه موقفان يؤديان مباشرة إلى زعزعة هذه السعادة ثم الى انهيارها .

وجعل هذا الفيلسوف يفيض بمدئذ فى التدليل على أن الملكية الخاصة ،

والصناعة والزراعة ، وما الى ذلك من وسائل تمدن العالم قد أدت الى ضياع العالم الانساني بالقضاء على المساواة ، فترتب على هذا الموقف حالة حرب مهلكة بشعة ، استنكر الناس استمرارها ، وبخاصة الأغنياء الذين جعلتهم هذه الحرب هم وثروتهم هدفا لافدح الكوارث ، واشق النكبات ، وحطبا جافا داخل خطيرة نيرانها ، قبل أن ينال الفقراء ذلك ، حتى ولو كانت رفاهتهم طارئة مؤقتة ، ولاسند لها الا القوة ، لأن القوة تدفع القوة ، وتقضى على الرفاهة والثروة التي كانت القوة أساسها ، فلوضع حد لهذه الحالة دفع الضرورة الغنى الى اخراج النضج مشروع تمخض عنه الفكر الانساني ، وهو مشروع يقضى بان يستخدم القوات جميعا لمصلحته ، حتى قوات هؤلاء الذين يهاجمون الغنى ، كما يقضى هذا المشروع ، بان يتخذ الغنى من خصومه أنصارا له ومدافعين عنه ، وأن يلهمهم حكما جديدة ، ويفيض عليهم نظما اخرى ، هي أيضا لمصلحته بقدر ما كان القانون الطبيعي ضدها

« ولما انتهى الغنى من شرح وجهة نظره ، وابان لجيرانه بشاعة ذلك الموقف الذى يلجئهم جميعا إلى أن يتسلح بعضهم ضد البعض الآخر ، ويجعل نفقة الاحتفاظ بأملاكهم وصيانتها من العبث بحيث تعدل هذه النفقات حاجاتهم ، دون أن يستطيع واحد منهم أن يجد فى موقف كهذا أمنة وسلامه ، سواء أ كان فقيرا أم غنيا ، ولما انتهى الغنى من هذا الشرح انتحل فى سهولة أسبابا خاصة للوصول بها الى غايته ، فقال لهؤلاء الجيران : « لنضم صفوفنا حتى نقي الضعفاء شر الاضطهاد ، ونكبح جماح ذوى المطامع ، ونكفل لكل امرئ حيازة ما يمتلك ، ونضع لوائح العدالة والسلام ، تلك التى يلتزم الجميع بمراعاتها ، دون استثناء أى فرد ، حتى يتم تقويم شهوات الحظ واصلاحها ، بان يأخذ كل من القوى والضعيف نفسه باحترام الواجبات المتبادلة ، وقصارى القول اننا نرى من الواجب أن لانوجه قواتنا ضد انفسنا ، وأن نمشدها على النقيض من ذلك ونركزها فى سلطة عليا تحكمنا وفاق قوانين عادلة ،

تحمي جميع أعضاء الجماعة وتدود عنهم ، وتحول دون أن تصيدهم عادية العدو المشترك باذى ، وتحيطنا جميعا بوفاق ابدى .

» لقد كانت خطبة أقل قيمة من هذه تكفى لتذكى الحمية فى النفوس الخشنة السهلة الانخداع ، لأن مشاغلهم وخلافاتهم التى كان يعوزها الحل ما كانت لتغنيهم عن محكمين يفصلون فيها ، وجشعهم الشديد ما كان ليبيح لهم أن يغفلوا ضرورة قيام الحكم إغفالا يستمر زمنا طويلا ، ولقد تجاوز الجميع حدودهم بعد تحطيم أغلالهم ظنا منهم أنهم تخلصوا من كل قيد ، وضحنوا حريتهم ، ذلك بأنهم إذا كانوا قد أوتوا من العقل ما يكفى للشعور بالمزايا المترتبة على قيام نظام سياسى ، فان تجاربهم قد قصرت عن استكناه الأخطار الناجمة عن تجاوز حدود هذا النظام ، ولكن هناك نفرا كان كفا لأن يعرف أضرار السرف قبل وقوعه ، وهؤلاء الذين كانوا أهلا لذلك هم أنفسهم الذين وضعوا نصب أعينهم أن يستفيدوا من تجاوز حدود السلطة ، ولذلك رأى الحكماء ان الواجب يقضى بتوطيئ النفس على تحمل تضحية شطر من الحرية فى سبيل صيانة الباقي ، شأن الجريح يبتز ذراعه كى ينقذ باقى الجسم .

» كان هذا أصل الجماعة ، أو كان هذا ما يجب أن يكون أصل الجماعة ، ولكن القوانين التى بثت فى سبيل الضعفاء عقبات جديدة ، وأفاضت على الغنى قوات لم تكن فى قبضته من قبل ، هدمت الحرية الطبيعة بلا عود ، واقامت الى قيام الساعة قانون الملكية ، واعدمت المساواة ، وبنت صرح القانون الذى لا يندك ، ولكنها بفته من سلب ونهب ، واخضعت النوع الانسانى جميعا للعمل والعبودية والشقاء منذ ذلك الحين ، ارضاء لفائدة بعض ذوى المطامع ، (راجع خطبة روسو عن أصل عدم المساواة بين الناس جزء ٢ . »

هكذا كانت الصورة التى صورها « روسو » للعقد الاجتماعى خلال أزمت

قاصمة انعقدت في سمائها سحب من التشاؤم ، ارخت على العالم سدولها المظلمة ،
ولقد أغفل الناس ذكر هذه الصورة ، وكفوا عن خوض الكلام فيها ، ذلك بان
« روسو » شرح الموضوع شرحا مستفيضاً فياضاً بالتفاؤل بعد شرحه السابق .

اكتشف « روسو » خلال حقبة التفاؤل وجهها آخر للميثاق الاجتماعي ، ولقد
جاءت صورة هذا الوجه الجديد ساحرة منصفة ، بقدر ما كان الوجه الأول مغضياً
مظالمها ، ولذلك حق علينا أن نقارن بين الرأيين المتتابعين ، لأن في هذه المقارنة
معنى نستبين منه قيمة ائزان فكرة الفيلسوف « روسو » ، وجدية بنائه .
استأنف روسو الكلام عن الغرض الذي اقترضه ، وهو ما أسماه تجوزاً بمؤامرة
الاغنياء ، فقال « اني لا فرض ان الناس قد وصنوا الى هذه المرحلة التي تعترض
العقبات الضارة فيها سبيل بقائهم في حالة الطبيعة ، وان هذه العقبات قد تغلبت
بقوة مقاومتها على القوات التي يستطيع كل شخص أن يستخدمها ليبقى في هذه
الحالة ، وعندئذ تعجز حالة الهمجية عن البقاء وينعدم النوع الانساني اذا هو لم
يغير طريقة وجوده » ، وهذا التغيير لا يمكن أن ينطوي على تدخل اكرهي ، لأن
القوة تستطيع أن تخضع حشداً ، ولكنها تعجز عن حكم جماعة ، فمن في وسعه أن
يكبره أقل عدد على الخضوع للعدد الاكبر اذا لم يكن هناك تعاقد سابق ؟ ان الواجب
يقضي بالرجوع الى اتفاق أولى (راجع العقد الاجتماعي جزء أول فصل ٥)

ولكن لامناص من أن يصطدم تعاقد كهذا بعقبة كأداء ، ذلك بان « روسو »
لم يرد أن يحتدى « هوبز » ويسلم بأن الجميع ينزلون عن حقوقهم لمصلحة شخص
واحد ، ليتوصل إلى تأييد الاستبداد ، وحكم الفرد المطلق ، بل انه طالب على
نقيض هذا الفيلسوف الانجليزي بان يحفظ كل طرف في التعاقد بحريته الشخصية ،
لأنه يرى أن هذه الحرية مما لا ينزل عنه ، ولا يجوز أن تمس بسوء ، واليك الصيغة
التي وضعها « روسو » بصدد هذا الموضوع :

« ايجاد هيئة اجتماعية تستخدم القوة المشتركة في سبيل الدفاع عن كيان كل عضو ، وعن ماله ، وحمايتهما ، وأن تكون هذه الهيئة واسطة اتحاد كل فرد مع الجميع ، دون أن يخضع كل فرد مع ذلك إلا لنفسه ، وأن يبقى حرا كما كان في الزمن السابق »

ولقد اغتبط « روسو » بان وجد في العقد الاجتماعى واسطة تدليل هذه الصعوبة ، وحلها ، فكتب يقول : « إن نصوص هذا العقد قد حددتها طبيعة الميثاق تحديداً من شأنه أن يؤدي بكل تغيير فيها الى أن يجعلها عقيمة ، ولا أثر لها ، ولذلك وجب ان تبقى هذه النصوص فى كل مكان كما هى ، وان يسلم بها الجميع ضمناً فى كل بقعة ، وأن يستمر الاعتراف بها إلى ان ينتهك الميثاق الاجتماعى ، فيسترد كل فرد حقوقه الأولى ، ويزال حريته الطبيعية بعد فقدان حريته المصطلح عليها ، وهى تلك التى نزل عن حريته الطبيعية فى سبيل الحصول عليها ، حتى وان لم يكن نصوص هذا التعاقد قد صيغت فى صراحة وجلاء .

« والملاحظ فى هذه النصوص انها تنهاى جميعاً الى نص واحد ، هو انتقال كل عضو بما له من حقوق الى حظيرة الجماعة كلها انتقالاً تاماً ، بما ان كل فرد قد وهب فى بداية الرأى نفسه بقضها وقضيضها للجماعة ، فالموقف واحد اذن بالنسبة للجميع ، ولما كانت المساواة فى الموقف هى هكذا . فليس من مصلحة أحد أن يجعل هذا الموقف مبهماً للآخرين »

على أن هذا الانتقال يتم فى غير تحفظ ، واذن فليس لاحد أى مطلب خاص ، وليس للمخاصة أن يحتفظوا بأى حق يتطلب القيل والقال ضرورة ، فيؤدى بالجماعة الى أن تكون عقيمة ظالمة . « وقصارى القول إن الانسان ينزل عن نفسه للجميع ، ولا ينزل عنها لواحد ، وبما أن كل عضو يرجع من الآخر نفس الحق الذى ينزل عنه له ، فيكون قد كسب عدل ما فقد من حق على نفسه ، أضف الى ذلك القوة التى يكسبها

فوق قوته ليحافظ بها على ماله من حق » « فإذا نحن اقصينا عن الميثاق جميع العناصر التي لا تمت الى جوهره ، كان لامعدي لنا عن أن نجد هذا الميثاق يتناهى إلى الصيغة الآتية : « يضع كل منا شخصه وكل سلطانه على الشيوع تحت تصرف الادارة العليا للارادة العامة التي تستقبل كل عضو كجزء لا يتجزء من المجموع »

« وعندئذ تزول الشخصية الخاصة بكل طرف في التعاقد ليحل محلها ما يترتب على الميثاق من هيئة أدبية عامة تتألف من أعضاء بقدر عدد أصوات الجمعية ، وتستمد هذه الهيئة وحدتها ، وأنانيتها المشتركة ، وحياتها ، وإرادتها من هذا الميثاق ذاته ، وهذا الشخص العام الذي يتكون هكذا باتحاد جميع الأشخاص الآخرين كان يسمى فيما مضى « المدينة » ، أما اليوم فتسمى الجمهورية أو الهيئة العامة « دولة » إذا وقفت موقفاً سلبياً ، و « دولة سيدة نفسها » إذا وقفت موقفاً إيجابياً ، و « سلطنة Puissance » عند مقارنتها بغيرها ، وأما الأعضاء فيسمون شعباً على وجه التعميم ، ووطنيين على وجه التخصيص ، إذا هم اشتركوا في السيادة ، ورعايا عند ما يخضعون للقوانين » (راجع العقد الاجتماعي — فصل ٦ من الكتاب الأول) .

ويقول « روسو » إن هذا الميثاق الاجتماعي هو « القانون الوحيد الذي تستوجب طبيعته قبولاً إجماعياً ، لأن الاجتماع المدني هو العقد الوحيد الذي يجب أن يتوافر فيه عنصر الارادة أكثر من أى عقد آخر في العالم » فالمعارضون في الميثاق يُتَصَوَّن عنه باعتبارهم أجنب بين الوطنيين « ومتى تكونت الدولة كان الرضاء ماثلاً في شخص ممثلها » (راجع العقد الاجتماعي الجزء الرابع فصل ٢) ، و إذن فلا حاجة للاجماع حتى يتقرر قانون ويصدق عليه وينفذ ، ويلوح أن الغالبية تكفي لبيان الارادة العامة متى تجلت فكرة واضحة من عمل الجماعة ، وعقيدة الارادة العامة هي الوسيلة التي مكنت « روسو » من صيانة الحرية والحقوق الفردية لكل

إنسان ، ومع ذلك فإن التعبير بالارادة العامة لمن أشد التعبيرات غموضاً ، وهذا ما سنفهمه عند الكلام عن السيادة .

ولكن المهم عند « روسو » هو مشروعية السلطة ، وهذه المشروعية تتطلب في رأيه قيام « جماعة » تدافع بقوتها المشتركة جميعاً عن كل إنسان ، وعن موقف كل شريك ، وتحميه ، على أن تكون هذه الجماعة واسطة اندماج كل فرد في المجموع ، بشرط أن لا يخضع الفرد إلا لنفسه ، وأن يبقى حراً كما كان قبل تكوين هذه الجماعة . وهذا ما يتم لو أن كل فرد تنازل عن حقوقه للجماعة ، غير أن اقتران هذا الحرمان بمساهمته في سلطان الجماعة أمر لا مناص منه ، فالفرد يفقد إذن حقوقه على أنه فرد ليكون سيداً باعتباره عضواً في الجماعة .

ولقد قال الدكتور « كراب » أن هذا التعليل لا يجدينا فتيلاً ، مادامت السبل قد سدت أمام معرفة السر التاريخي لهذا الميثاق الاجتماعي ، فضلاً عن هذا فإن التاريخ لا يُدلى برأى قاطع فيما يتعلق بمشروعية الواقع ، وهذه نقطة مبدئية في بحث « روسو » ، ومع ذلك فالتناجد في كتابات « روسو » الأخرى مجرى آخر لأفكاره ولا سيما عند ما يقارن بين الفرد والدولة فيقول : من الممكن أن نعتبر الهيئة السياسية كجسم نظامي حي ، بما كي جسم الإنسان ، فإذا نحن اتخذنا من الشعب نوعاً من الجماعة كونا إذن جسماله وجود مستقل تخضع له حياة الأفراد ، ومعنى هذا أن قيمة أهمية المجموع تفوق قيمة أهمية الأجزاء ، وهنا تستظهر فضيلة طبيعية تنحصر في تأسيس السلطان الأعلى في الوقت الذي تتأسس فيه الجماعة .

ولهذه الجماعة ارادة يسميها روسو « ارادة عامة » . وهذه الارادة العامة تنكشف عندما يفصح الأهالي عن ارادتهم ، ولكن هل هذه الارادة العامة هي إرادة الجميع حقاً ؟ لقد تناول « روسو » هذا التعارض مرات عديدة ، وبحث عن الفارق بين الارادة العامة وإرادة الجميع في واقع الانتخابات ، فإذا استرشدت الانتخابات بالمصلحة

العامة كانت نتيجتها هي الارادة العامة ، أما اذا فازت المصالح الخاصة في ميدان الانتخابات فان نتيجتها لاتصل الا إلى ارادة الجميع .

ولقد لاحظ الفيلسوف الالماني شتال (Stahl) ان « روسو » لم يبين إلا ضمانه واحدة للانتخاب الأول المشبع بالمصلحة العامة ، وهذه الضمانة هي حل جميع الصلات الطائفية التي تربط الفرد بالدولة ، لأن وجود الجماعات التي تضم الوطنيين وتآلف منهم هو وجود من شأنه أن يعوق بيان الارادة العامة بياناً تاماً أو يمنع ظهورها .

أما اذا كان لامناص من وجود رابطة بين الوطنيين تقوم على أساس تعلقهم بالجماعات السياسية ، فيرى روسو أن « الارادة العامة تترتب دائماً على العدد العديد من التفاوت التافه » . ولكن اهمية المصالح التي تستبقى الوطنيين منقسمين تزداد في الحالة التي تتجزء فيها الجماعات تجزئة عميقة ، ومن الجائز أن تكون مصالح كهذه مفسدة للنتيجة عند تكوين الارادة العامة ، فلا نصل إلا الى نتيجة أقل من ان تكون عامة ، « ومن المهم اذن في سبيل تحقيق الارادة العامة أن لاتقوم في الدولة جماعات سياسية جزئية ، وأن لاينتخب الفرد إلا وفاق رأيه الخاص » ويستخلص « شتال » من ذلك صراحة أن « روسو » يرى كل حياة طائفية أو حزبية ضارة ، إذ لا متسع في نظريته إلا للأفراد ، وبما أن هؤلاء الأفراد هم الذين يكونون إرادة الدولة لزاماً ، وبما أن الحرية لا تكون مضمونة إلا إذا خضعنا لما سننا ، وحددنا ، وادعنا بأنفسنا ، فاننا لا نجد عند « روسو » أسماً من إرادة الانسان ، وهي إرادة يقوم عليها الحق بغض النظر عن كل صلة تربطه بأي غرض يمكن لجوهر الارادة أن يستعير منه قيمته ، وبالتالي قوته الاجبارية الالزامية ، وإذا كنا نلاحظ من جهة أخرى أن « أصوات العدد الأكبر تلزم جميع الآخرين » فان تفوق الأغلبية وحدها يستظهر تحت ستار « الارادة العامة » ويكون هذا التفوق هو السيادة ذاتها بيد الغالبية ، وسنرى عند الكلام عن الحرية تفصيلاً فلسفياً وافياً عن الارادة .

الثورة الفرنسية وسيادة عقيدة « روسو »

٢٤ - ان تأويل كتاب « روسو » على هذا النحو هو التأويل الذي ساد الثورة الفرنسية، وأدى الى التصريح بان المشرع هو صاحب الحق وحده في اصلاح الدولة، وان سلطانه لا يحده سلطان ، وان الثورة هي الوسيلة الطبيعية لاعلان ارادة الشعب ، بغض النظر عن حق نواب الامة ، واذا كان الفرنسيون قد فهموا نظرية « روسو » على هذا النحو فان العلماء قد فهموها أيضا على هذا النحو فيما بعد ، فالعقد الاجتماعي الذي وضعه « روسو » قد أصبح الكتاب المشئوم الذي جعل الناس يقضون أوقاتهم في التسليية بنقده واستخراجه درره كما يقول الدكتور « كراب » (ص ٥٦٢ جزء ١٣ سنة ١٩٢٦ من مجموعة دراسات لا كاديمية القانون الدولي التابعة لمؤسسة كارنيجي التي تأسست في سبيل السلام الدولي)

نقد كتاب العقد الاجتماعي

٢٥ - لقد هوجم العقد الاجتماعي ، ولم يكن هذا بالامر العسير ، فالسلطة العامة التي اشتقت من هذا العقد لنتمع بحقوق الأفراد ، وعقيدة تكوين الجماعة من الأفراد ، وسلطان الارادة المعادل لسلطان القانون، ومبدأ الأغلبية المعترف به كمبدأ سياسي لا أقل ولا أكثر ، كل أولئك كان موضع نقد عميق جدا ، وقد تم هذا النقد على نور النتائج الضارة التي ترتبت على المعتقدات السياسية خلال الثورة الفرنسية ، ولما كان لهذا النقد قيمته ، فقد حق علينا ان نجتزىء عنه بالآتي :

المؤلفون الفرنسيون وكتاب العقد الاجتماعي

رأى شارل بيدان Ch . Beudant

٢٦ - قال المسيو « شارل بيدان » ضمن كتابه « الحقوق الفردية والدولة » ص ١٦٧ : « كان من الواجب علينا منذ زمن طويل ان لا نعتبر كتاب العقد الاجتماعي

عملا جديا من ناحية كونه نظرية فلسفية سياسية « ، وفي الحق اننا لنحار في تكييف سبب الشهرة التي ادرکها « روسو » اذا نحن حملنا النفس ما لا تطيق ، واجهدناها بمطالعة كتاب العقد الاجتماعي مطالعة رجل منتبه يقظ يريد ان يصل الى الحقيقة على تقيض أنصار « روسو » .

فالمصدق في فهم هذا الكتاب ، والمحقق في تمحيصه يحكم بلا شك أنه جاء خليطا من الآراء العميقة الدقيقة ، ولكنه في الوقت نفسه يرى انه قد تأسس على علل فاسدة زائفة ، وأحيانا خشنة تغشاها سفسطة لا تعرف أولها من آخرها ، ولولا دهان من الروعة الظاهرية الخلافة ، وسطوع مصطنع ساحر ، لما كان لهذا الكتاب أية قيمة ، أما اذا انت وضعت أفكاره تحت المجهر ودرست أثناءها ، وحللت خلائها ، فلا غرو انك تقنع بانها على جانب واضح من السخف ، وقسط جزيل من الصبائية ، بل قل إنها أفكار غير مفهومة فهما جيدا كالتعبير بالارادة العامة ، وعناصرها المتضاربة .

إن القيمة الجدية لهذا العمل هي حقا في لغته الساحرة الصافية السلسة العذبة ، أما مجموع الكتاب فقد ارتدى ولا شك ثوب أي كتاب يخرج به للناس كاتب فاسد التدبير ، اخرق الرأي ، ولا سيما من تلك الناحية التي ضربها مثلا يحتذى ، وقدوة يذسج على منوالها ، فتمودجه الاستصائي قد انحصر في استخلاص النتائج المنطقية من مبادئ متصدعة ، ومقدمات فاسدة منهارة ، صورها روسو في صورة مبادئ صحيحة ، وكساها لحما ، واستودعها خفة ورشاقة وجاذبية ، أو قل مع القائلين انها آراء ممسوس ، لا تستطيع أن تعرف فكرته الثابتة وقت الافاقة إلا نادرا .

رأى چول لمتر Jules Lemaitre

٢٧ - وكتب « چول لمتر » في شيء من التواضع ضمن كتابه (چان چاك روسو ص ٢٦٥ و ٢٦٦) يقول : « إن كتاب العقد الاجتماعي من الكتب التي

يشار الى تنافر أقوالها ، وغموضها ولبسها بالبنان وإني لأقربأني أتنسم في العقد الاجتماعي بعض آثار الخبل العقلي « ولكنه مع ذلك مجنون ذكي للغاية ، ومن الواجب أن نقر له بذلك .

وهناك آراء أخرى سنراها على التتابع ولا سيما رأي « أميل فاجيه Em. Faguet » في كتابه « الليبراليزم Le Liberalisme » ، وهو رأي تطلع عليه في الجزء الثاني عند الكلام عن الحرية .

روسو يقدر نفسه

٢٨ - ولكن « روسو » وضع كتابه ذات يوم في الميزان ، ولما قدر قيمته ، اعتذر عن « قصر نظره » ، واعترف بأن الواجب كان يقضى عليه بأن يجعل هذا النظر « مثبتاً دائماً فيما حوله » ، والغريب أن « روسو » لم يصنع الى هذا الصوت الذي هتف في أعماقه بالحقيقة ، ولو أنه لبى هذا النداء لكان من الجائز أن يستفيد الأدب الفرنسي من « روسو » ، وأن يوفر على العالم السياسي ما عاناه من النتائج التي ترتبت على أشأم أسباب الاضطراب والاضلال كما قال بعض الكتاب الفرنسيين . إن الحكم الذي أصدره « روسو » على نفسه هو في ظاهره حكم ظالم ، ولكنك إذا نظرت اليه موضوعاً انقلب الاجتهاد عدلاً ، والظلم إنصافاً ، وجزمت جزماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، بأن « روسو » أصدر هذا الحكم في فترة الافاقة من الجنون الذي أسنده اليه زملاؤه الفلاسفة ، ومن الضروري أن نستعير من « روسو » بعض تعليقاته الممتازة الخاصة بالنقط الجوهرية من العقد الاجتماعي لنندل بها على عدالة هذا الحكم موضوعاً .

فمن طرائفه التي نسوقها أن حالة الطبيعة هي الأساس الجوهري للعقد الاجتماعي ، فاذا انعدم هذا الأساس اندك الصرح ، وأصبح من المستحيل قيامه ،

ولكن المؤلف قد اعترف بأن حالة الطبيعة فرضية ، ولقد قال في هذا الصدد :
« فلا يتصورن قرائي إذن أنى أجراً على الاغتباط بمشاهدة ما ظننت في بادى الرأي
أن من المتعذر رؤيته ، لقد بدأت ببعض تعليقات ، وجازفت ببعض احتمالات
وفروض ، ولم يكن ذلك على التحقيق أملاً فى أن أصل الى حل المشكل ، أو رغبة
فى إيضاحه وبياناه فى ثوبه الحقيقى ، وفى وسع آخرين أن يقطعوا فى هذه السبيل
مرحلة أطول من تلك التي قطعتها ، دون أن يتيسر لأهم أن يدرك الغرض المنشود ،
إذ ليس من النافه أن يستبين الانسان ما فى طبيعته الحالية من أصيل ، أو مصطنع
دخيل ، كى يعرف حالة ليس لها وجود ، بل وربما لم يكن لها فيما مضى أى وجود ،
ومن الجائز أن لا يكون لها فى المستقبل وجود قط ، مع أن الضرورة تقضى بأن نعلم
عنها رغم ذلك أفكاراً محدودة دقيقة ، كى نحكم حكماً صحيحاً على حالتنا الحاضرة » ،
ولعمرك إن هذه الطريقة طريقة علمية عجيبة ، فهى تشترط علينا أن نعلم ما لم يكن له
وجود سابق كى نحكم حكماً صحيحاً على الواقع الآن ، ولكنه إرشاد يتوجه به « روسو »
الى الشعوب البلهاء لاقتيادها ، وهذه شهوة قد حملت روسو على أن يفسد آراءه
بدافع النزف الى الشعوب والتقرب اليها والتأثير فيها .

على أن الغرض الذى اثاره « روسو » هو فرض خاطئ ، إذا نحن استمسكنا
بحكم « روسو » ذاته ، ولكن ماذا يهم هذا الخطأ اذا علمنا أن هذا الفيلسوف نفسه
قد لاحظته ثم عدل عنه ، ثم قرره على انه حقيقة لامرية فيها ، وقد اعترف بذلك
ضمن عبارة صريحة ، لا غموض فيها ولا لبس ، ولكنه اعترف بذلك لانه كان فى
حاجة الى أن يقرر ما قرر ، فهل هذا الانكار من الأكاذيب الفاحشة التى القاهها
روسو فى محيط الفكر الانساني زراية بقرائه ؟ أم ان اختلال العقل هو الذى أملى
هذه الاكذوبة كما أملى اللهجة الكتابية التى فاقت كل حد فى البلاغة ؟ ليس لنا
الا أن نختار واحداً من هذين السبيلين ، ولنصنع الى روسو بعدئذ وهو يقول :

« ولم يخطر ببال اغلب فلاسفتنا أن يتشككوا في وجود حالة الطبيعة ،
بينما مطالعة الكتب المقدسة تجعل من البدهى أن هذه الحالة لم يعيشها الانسان
الأول الذى افرغ الله سبحانه وتعالى عليه الحكمة والهمة والنور . وإذا نحن اضفنا
إلى هذا مايعتقده كل فيلسوف ، وجب علينا أن ننكر وجود حالة الطبيعة قبل
الطوفان ، اللهم الا إذا كانت الحوادث الاستثنائية قد القت الانسانية فيها ، وهذا
الأمر العجيب يستعصى الدفاع عنه ، ومن المستحيل اثباته .

« فلنبداً اذن باستبعاد جميع الوقائع ، إذ لا اتصال لها بالموضوع مطلقاً ، ومن
الواجب أن لا نعتبر البحوث التى تقوم بها فى هذا الصدد كحقائق تاريخية ، وأن
نسوقها باعتبارها تعليقات فرضية ، معلقة على شرط ، وتصلح للاقاء النور على طبيعة
الأشياء اكثر مما تصلح لبيان اصل الجماعة المدنية الصحيح ، وايس من شبيه لها
غير تلك الفروض التى يفترضها علماء الطبيعة حيال تكوين العالم » (راجع مقدمة
الخطبة الخاصة باصل عدم المساواة — لروسو)

فهل من الواجب الرد على روسو بان الطبيعيين الذين هم كغيرهم من بنى الانسان
عرضة للخطأ لا ينفكون دائماً يبدلون قصارى جهدهم فى مداراة اخطائهم ، واجتنابها
بالاعتماد على الفروض الجغرافية والجيولوجية والكيميائية الخ . وهى الفروض التى
يمكنهم جمعها من هنا ومن هناك ؟ إن هؤلاء العلماء لا يفكرون لحظة عن أن يلاحظوا
وفاق مقدورهم انهم يقدرون الوقائع ويعتبرون بها ، أما « روسو » فقد اجتراً على
انزال العناية بالواقع منزلة الاحتمار والزراية ، مع أن السياسة علم فى اشد الحاجة الى
الملاحظة ، بل ان افتقار السياسة إلى الملاحظة يفوق حاجة علم الطبيعة اليها ، لأن
جوهر السياسة هو فى الملاحظة والمشاهدة ، وهذا ما يحملنا على أن نتلوا فى دهشة
قول « روسو » فى عقده الاجتماعى : « فلنبداً أولاً باستبعاد الوقائع ، إذ لا اتصال
لها بالموضوع مطلقاً » ، أما ما يتصل بالموضوع حقاً وفاق رأيه انما « التعليقات
الفرضية المعلقة على شرط » ، بل إن هذه التعليقات هى الموضوع ذاته .

فهذه الحالة ، حالة الطبيعة التي ظهرت لنا الآن في صورة فرض مجرد من الحقيقة التاريخية ، أو من شبه الحقيقة التاريخية قد صارت الحقيقة بعينها ، وصارت دفعة واحدة الحقيقة الوحيدة التي عززها « روسو » بقوله :

« أيها الانسان ! اصنع إلى ايا كانت المقاطعة التي تعيش فيها ، وأيا كان الرأي الذي كونت ، اليك تاريخك كما رأيت أن أقرأه في صحف الطبيعة التي لا تكذب دون الاسفار التي وضعها ابناء جنسك فنطقت عن الهوى ، بهتاناً ، ومينا ، إن كل ما في هذه الصحف التي اسطرها الآن صحيح ، لم يتطرق لليه الباطل إلا ما كان من عندي ، ولكني لا أدري ماذا أضفت »

ان هذه الجملة قد علمتنا كل شيء ، انها علمتنا أن الذكريات والوثائق والتقاليد والوقائع الثابتة لا قيمة لها ، ولا حساب ، وكل ماله قيمة في الوجود هي « الطبيعة » في الصورة التي يتصور « روسو » ، إنه رءاها فيها ، فالطبيعة هي في النهاية حلم ، أو تصور مختل الاتزان صدر عن مخبول ، وهذا الحلم الذائب ، هو ذلك الذي أعد ليكون أساساً ترتفع فوقه كل نظرية العقد الاجتماعي ، وهي نظرية كل ما فيها زائف ، بما ان كل ما فيها قد استمد كل شيء من عناصر نفس « روسو » فهل من الضروري بعدئذ ان نتناول الكلام عن تفاصيل العناصر التي تكون منها هذا البناء الخرافي ؟ لقد عجز المؤلف عن أن يأتي بالاسباب التي تمكننا من الاستيثاق بمتانة هذا البناء ، ولذلك حق علينا ان لانفصل الأمر تفصيلاً .

نظرية العقد الاجتماعي قبل « روسو » وبعده

٢٩ - ولكن اذا كان هذا هو الموقف الذي يحتم الواجب ان نقفه تلقاء « روسو » فليس من الجائز ان نقف مثله ازاء من تقدم « روسو » أو تأخر عنه من المؤلفين الذين سلموا بنظرية العقد الاجتماعي .

لم يُقم واحد من هؤلاء الفلاسفة الدليل على وجود هذا العقد الاجتماعي ، وليس

فى ذلك ما يدهش ، اذ لا فارق بين العقد الاجتماعى وحالة الطبيعة من ناحية الاثبات ، فكلاهما لا يمكن اقامة الدليل على وجودهما ، وأيهما لا يقل عن الآخر تعارضا مع الوقائع المعروفة ، والتقاليد الانسانية العريقة .

ولقد قال لنا « نيبوهر » (Niebuhr) فى كتابه « التاريخ الرومانى » (جزء ٢ ص ٥) : « وليس فى الوسع إلا أن نرفض التسليم بخطأ هؤلاء الذين قد جعلوا الجماعة ، وكل ما ترتب عليها من نظم نتيجة عقد أولى ، إذ لا شئ أخطر ولا أشد تعارضا والاجتماع من فكرة كهذه ، فى أى عصر من العصور التاريخية درسنا فيه الانسان وعرفناه وجدنا الحكومة قائمة دائما فى كل مكان ، وعلمنا ان تكوين الجماعة سابق على ذلك ، فالظن بان الانسان قد استطاع فى وقت من الاوقات أن يقيم خارج الجماعة خلال زمن متراوح فى الطول والقصر لهو كالظن بان الانسان استطاع ان يعيش مجردا من مؤهلاته الضرورية للحياة الحيوانية ، فالانسان اجتماعى أصلا ، وليس له من وجود ممكن إلا فى الجماعة ، ولا نستطيع أن نفهمه إلا مولودا فى الدولة » .

نفى العقد الاجتماعى

٣٠ — لو كان هذا العقد الاجتماعى قد أبرم حقا لكان من أهم الحوادث التاريخية بلا منازع ، ولسُجِّلَ فى حويلات الانسانية بلا شك ، فكيف إذن نستطيع أن نبرر نسيان الشعوب لذكرى هذا الميثاق ؟

ولو أن هذا العقد أبرم حقا فى بادى الرأى ، لجاء متماثلا بجوهره على الأقل فى جميع البقاع العالمية ، فكيف يتسنى لنا شرح قيامه عن طريق نظم متنافرة ؟ إن هذا الاجماع لم يتم إلا بتوافر الاجماع ، فكيف إذن لا نجد أثرا لعمل المنشقين عليه ؟

إن تكوين هذا التعاقد كان يتطلب ضرورة قيام المساواة أصلا ، فكيف يمكن تبرير هذه المساواة فى غضون حرب سادها حق القوة دون سواء ؟

وإذا نحن انتقلنا الآن من الشكل الى الموضوع قذفنا بانفسنا الى أعماق بعيدة في عالم الخرافة ، فالنزول التام عن الجسم والروح والمال ، والتسليم بهذا النزول في سبيل تكوين الجماعة لا ينتهى عند « هوبز » الى النظام الذى ينتهى اليه عند « روسو » ، ولكن هذا النزول مع ذلك ينتهى عند الفيلسوفين الى نتيجة واحدة هى الظلم المروع ، غير ان « هوبز » كان منطقياً مع نفسه عند ما سلم بهذه النتيجة على نقيض « روسو » الذى انكرها ، وإذا أردنا الآن أن نبين الأدلة التى عزز بها « روسو » نكران هذه النتيجة ، كان علينا أن نحشد من الأباطيل جيوشاً ، ونبنى من السفسطة جبالاتاً سيرها « روسو » بسحره اللفظى صاغرة ذليلة في سبيل تأييد نظريته، ولنصغ الآن الى قول الميسيو (فارييل سوميير *Vareilles Sommières*) فى كتابه (المبادئ الأساسية للقانون ص ٩٥) : « لقد زعم « روسو » ان كل فرد يكتسب سلطاناً على الآخرين بقدر ما يخولهم مماله من سلطان على نفسه ، فهو يتلقى اذن مما لهم من سلطان على أنفسهم عدل ما ينزل عنه لهم من سلطان على نفسه ، واذن فهو لا يخضع فى نهاية الأمر إلا لنفسه ، ولذلك فانه بقى حراً كما كان فى السابق .

« ومن المستحيل ان نعزز بطريقة أجراً من هذه شيئاً غير صحيح بالمرّة كهذا الزعم .

« فلكى يكون للشركاء سلطة تعادل ما سلم به كل منهم لغيره حق أن يتم أحد أمرين :

« فاما أن يكون كل فرد قد اكتسب حق الزام جميع الآخرين بإرادته وحدها واما أن يكون اجماع الوطنيين وحده قد تلقى سلطة الأمر والالزام، وإذن يكون من الجائز فى الحالة الأولى أن يعرقل كل فرد أوامر مواطنيه بأوامر مناقضة يصدرها مباشرة ، اما فى الحالة الثانية فيكون من الجائز لكل فرد أن يحول دون تنفيذ القوانين التى

لا تروقه بمجرد امتناعه ، ونكون في الحالتين محقين تماما اذا نحن قلنا ان كل واطئ قد خول من السلطان على غيره مثلما لغيره على الآخرين ، أو قلنا أن لكل فرد لا يطيع إلا نفسه .

« ولكن من المؤكد في الحالتين أيضا أن يكون العقد الاجتماعي عملا لا معنى له ، ولا موضوع ، ومن شأنه أن يؤدي الى تفشى الفوضى التي كان من الواجب على هذا العقد أنه يقضى عليها .

« ولذلك فإن « روسو » لم يقترح هذا الحل أو ذاك ، وإنما نص بتماليه أن أعضاء الجماعة قد ضمنوا العقد الاساسى اقتراحهم للقاضى بسر يان قانون الاغليات .

« وإذن لم يكن روسو فى حل من أن يزعم ان كل فرد قد اكتسب سلطة على الآخرين بقدر ما اكتسبوا من سلطة عليه ، فكل إنسان ينزل عن نفسه كلها كما قيل ، ولا يتلقى الاذرات منعمة القيمة ، ولكن من المؤكد أن لكل فرد سلطة على غيره ، وهى سلطة قد تكون اقل مما لهم عليه من سلطان تارة ، وأوسع طورا ، فاذا كان الفرد من الاغلبية كانت سلطته أوسع ، أما إذا كان من الاقلية فتكون سلطته ضئيلة ، فالعقد الاجتماعى ليس عقد مبادلة أو معاوضة ، وإنما هو عقد خاضع للحظوظ والحوادث باعتبار أن مهمته هى توزيع السلطة بين اعضاء الجماعة .

فاذا أنت قلت إن الانسان يخضع لنفسه ، لأنه اشترك فى وضع العقد الاصلى الذى نص المبدأ القائل بان الأغلبية تسن القانون ، كان من الممكن ان نجهر جميعا ، معتمدين على هذا التعليل ، بان الناس الذين خضعوا للملك مطلق ، وأن الفرد الذى اسلم زمامه للعبودية والرق لم يفقد شيئا من حريتهم ، وانهم يخضعون لانفسهم عند ما يخضعون لمن اختاروه ولى أمرهم . »

على أن هناك فلاسفة أكثر جلاء من « روسو » . ولقد استطاع هؤلاء أن يتجنبوا هذه السفسطة ، ولكن هؤلاء الذين قدموا لنا فكرة العقد الاجتماعى فى غلاف من

الحذر والتبصرة والحكمة تذليلاً لما يترتب عليه مباشرة من صعاب شائكة ، لم يستطيعوا أن يتفادوا صراحة أو ضمنياً النتائج السيئة المتولدة عن هذه النظرية ، فكانت هذه النتائج سلطاناً قوياً على إثبات فساد النظرية ، خذ مثلاً خلو العقد من نص يمكن الإنسان من هدم الجماعة التي نجحوا في إرادتنا إذا هي جنحت إلى الظلم واستبدت باستبقائنا في سلك عضويتها كرهاً منا ، أو خلوه من نص يمكننا على الأقل من الخلاص من القوانين التي لا تروقنا بما أننا لسنا أعضاء في هذه الجماعة إلا بإرادتنا وقبولنا ورضائنا .

إن الذين رأوا أن يتقوا النتائج السيئة باتباع مبدأ « روسو » القائم على سريان القرار النهائي الذي تصدره الأغلبية دون تعديل أو إلغاء ، يفتحون الباب على مصراعيه أمام البله والمجانين ليسودوا ، واذن فهم يفتحون هذا الباب أمام أسوأ نوع من أنواع الاستبداد ، أما قولهم أنهم يطيعون أنفسهم باتباع رأى الأغلبية فإنه تعزية واهنة ، وتسلية واهية ، لا تفيء دمعهم المتدفق تحت سياط المظالم التي يقاسونها ، بينما هم يحتفظون بكامل حريتهم إذا كانوا من حزب الأغلبية .

تقدير روسو بعض التقدير

٣١ - ولكن « روسو » قد تمتع أخيراً بشيء من التقدير ، ذلك بأن بعض الفلاسفة قد أصدروا كتباً قضت على جحود من أنكروا جميل هذا الفيلسوف على العالم ، وفي مقدمتهم ليبمان « Liepmanne » ، (فلسفة الدولة سنة ١٨٩٨) وفرانز هيمن « Franz Haymann » (فلسفة روسو الاجتماعية) ثم بوزانجيه « Bosanguet » (النظريات الفلسفية للدولة) .

ومع ذلك فقد وضع الأول والثاني نظرية عصرية اعتمدها على آراء « روسو » على حين أنه لا يمكننا أن نصف كتب « روسو » بأنها قائمة على نظرية علمية رغم غزارة

أفكارها، وهذا ما يدعونا الى القول بأنهما لم يصلا الى غرضهما وهو الدفاع عن «روسو» .
ولقد اعترف «بوزانجيه» بهذه الحقيقة صراحة ، إذ قرر أن زمان «روسو»
قد استطاع أن يفهمه بنسبة انطباق عمله على أفكار عصره ، وتوافق تعبيراته
ومعتقدات وقته ، وبهذه النسبة أيضاً امتد سلطانه على الثورة الفرنسية، ولكنه مع
ذلك نفث في الأشكال القديمة روحاً جديدة من نواح عديدة، ولقد جاهد جهاداً غنياً
لصب هذه الأفكار الجديدة في صيغها ، فنجح بعض النجاح ، ولكنه ضل خلال
اصطلاحات كانت أدعى الى الحيرة والاضطراب .

ومن بين ما ابتكره «روسو» من الأفكار المخصصة، نجد عقيدة الارادة العامة على
أنها إرادة الهيئة الاجتماعية ، فالشعب أو الجماعة هيئة أدبية عمومية لها بموجب هذه
الصفة إرادة تختلف عن إرادة الأفراد ، والدولة على أنها شخص مستقل بنفسه
يكون قد تأسس بموجب هذه الحالة ، وإرادتها بما انطوت عليه خاصة تكون
في المكان الأعلى وجها لوجه حيال إرادة الافراد الخاصة ، وهذا الذي انطوت عليه
إرادة الدولة خاصة مستمد من غرض الدولة ، وما غرض الدولة إلا العناية بالمصلحة
العامة ، فاذا كانت ارادة الدولة التي صدرت كقانون قد تشبعت بالمصلحة العامة ،
فان الارادة العامة تستظهر ، ولقد قال روسو : « ان المصلحة المشتركة تعم الارادة
اكثر من عدد الاصوات الذي لا يجمعه غير تلك المصلحة ، فالقيمة الذاتية للقانون
هي اذن تلك التي تركز عليها طبيعته الالزامية ، فاذا نحن اعتمدنا على ذلك وجدنا
أنفسنا والارادة العامة أمام سلطان يسرى بحكم قوته الذاتية ، وهذا ما يعبر عنه
بقولهم : « سلطان الحق الغير الشخصي » وهنا تظهر الفكرة العصرية من الدولة ،
ومن المؤكد أن «روسو» لم يدرك هذه الفكرة العصرية تمام الادراك كما قال الدكتور
كراب في كتابه علم سيادة الدولة (ص ١٣٧ و ١٣٨)

ولقد عني بوزانجيه عناية خاصة ببذل الجهد في سبيل تبين أهمية مؤلفات

«روسو» من هذه الناحية وكشف عن ان فلسفته قد اعتبرت القانون والحق كقاعدة مبدئية تحقق أمس حاجة من حاجات الانسان بنسبة تمكين الحرية من البقاء ، أى بنسبة سيادة العقل الانسانى ، وهكذا نستطيع أن نفهم كيف يمكن اكره الانسان على أن يكون حراً ، ومعنى كلمة الحرية هنا غير معناها فى بداية «العقد الاجتماعى» حيث قصد فى أول الأمر الحرية الطبيعية ، أى حالة المشيئة الاستبدادية ، والاكره والحرية لا يتطاحنان فى سبيل القضاء على بعضهما بالتبادل عند ما يطارد الاكره الضعف فى أعماق الانسان ، أى عند ما يفتح السبيل أمام القوات الروحية بعد اجتثاث أصول الضعف .

لم تكن هذه الافكار ذات سلطان على العلم السيامى ، ولذلك اُهملت ، واعتبر «روسو» رمز الافكار الثورية ، أما اليوم فقد عرف الناس أن هذا الفيلسوف قد تجاوز حدود عصره من نواح كثيرة ، ولكنه تجاوز هذه الحدود بافكاره ، دون نظريته التى يضيع الوقت سدى فى سبيل العثور عليها ، (راجع صلاتي بجان چاك روسو لدوسو Dusaulx -- طبعة سنة ١٧٩٨)

كان العقد الاجتماعى للثورة الفرنسية كالاً نجيل ، ولقد ساعد مساعد كبرى فى احلال نظام يرمى إلى المساواة فى الحق ، ويعترف للشعب بنفوذه فى الحكومة محل النظام القديم .

ولقد كانت انجلترا نموذجاً لهذا النظام الجديد حيث استعمار منها العالم أول نظرية رمت إلى ايجاد ضمانات منتجة تكفل حقوق الانسان ، ولما كان حق الثورة لا يوصل بعيداً فقد بحثوا عن نظام سياسى يودى إلى ايجاد ضمانات سياسية لقيام حكومة حسنة ، وكان «لوك» أول من وجه النظر إلى هذه النقطة ، ثم نقلها عنه منتسكيو الى القارة الأوروبية وهذا ما ستراه فى مكانه الخاص عند الكلام عن الثورة الفرنسية . ثم عند الكلام عن دولة القانون .

الفصل الخامس

نظرية الأصل الاكراهي للدولة

Origine violente de l'Etat

١ — لقد أشرنا فيما تقدم الى أن « بودان » (Bodin) قد تناول في كتابه « الجمهورية » فكرة الأصل الاكراهي للدولة، إذ سلم بأن تكوين الجماعة راجع الى « تعاقد » أو الى « إكراه الأقوى » ، على أن « بودان » يرى أن هذا السبب الأخير هو السبب العادى الطبيعى لتكوين الدولة ، ويندد بوحشية السادة الأسلاف وهمجيتهم فيقول : « لم يكن للأوائل شرعة شرف أو فضيلة أعظم من قتل النفس واستباحتها ، واغتصاب الأموال وانتهابها ، أو إذلال الناس واستعبادهم » .

ولقد أفصح « Bœhmer بوهر » عن رأى يماثل هذا عند ما قال : إننا إذا محصنا على التوالى ميلاد أهم الدول وارتقاءها ، لاح لنا أن الاكراه وقطع الطريق والسلب والنهب من العناصر المكونة للدولة .

أما « Carey كاريه » فقد رأى في الدولة الهمجية سلطاناً أقامه منسر من قطاع الطرق واللصوص ليحكموا به رفاقهم أو سكان المقاطعة التى سادها الارهاب . ولقد تناول المسيو « Oppenheimer أوبنهايمر » هذه الفكرة وأفاض فى شرحها ، ولذلك حق علينا أن نلخص هنا هذا الرأى العصرى .

رأى أوبنهايمر

٢ — يرى هذا الكاتب أن جميع تعاريف الدولة التى سبقت تعريفه قد جاءت خاطئة فاسدة ، لأنها قامت جميعها على قواعد « القانون السيامى » ، وهى

قواعد من الواجب أن لا نعتد عليها ، أما وجهة النظر الاجتماعية فهي وحدها التي نستشير بها ونقرها لزماً ، فما هي إذن هذه الوجهة الاجتماعية ؟

تتناول الدولة موضوعاً علمياً من الناحية التاريخية ، ولذلك جهر « أوبنهايمر » بأننا « لا نستطيع أن نفهم لبّاب الدولة إلا بدراسة علمية تنطوي أهم نقطها الكبرى على التاريخ العالمي كله ، والنظرية الاجتماعية هي وحدها التي عملت في هذا السبيل حتى الآن ، وهو سبيل العلم الصحيح الواسع ، أما النظريات الأخرى فانها تكونت على أنها نظريات مدرسية ، فما يجب أن نثبتته أولاً هو الرأي القائل بأن كل دولة كانت لا تزال دولة مدارس ، وكل نظرية سياسية كانت ولا تزال نظرية مدرسة ، ونظرية المدرسة ليست ثمرة تمحيص العقل ، ولكنها ثمرة الارادة المشوبة بالطمع وحب القيادة ، فهي لا تقيم أدلتها توصلاً للحقيقة ، ولكنها تدلى بها كأسلحة تعتمد عليها في معمران وصول فيه المصالح المادية وتبجول ، فنظرية المدرسة ليست علماً ، وإنما هي شبه علم ، والوقوف على معنى الدولة يبيح لنا أن نقدر طبيعة النظريات السياسية ، ولكن معرفة هذه النظريات لا تؤدي بأي حال الى تعرف طبيعة الدولة » (راجع الدولة — ص ٣ — أوبنهايمر) .

ولكننا رأينا « أوبنهايمر » يكشف لنا عما انطوت عليه ظلمات هذا السبيل ، ويرينا أن نشوء الدولة قد قام على نظام من نظم الاقتراس ، فالإنسان الذي سادته غريزة البقاء ، أينما كان ، واقتادته ذليلاً أسيراً يسمع رنين الاصفاذ ، وكأنها أحياناً توقيعات على قيثارة يشجيه ويسليه ويفريه ، — هذا الإنسان الغر المحزون المفتون قد استطاع أن يصطنع لنفسه وسيلتين يرضى بهما حاجاته ، وهما وسيلة العمل والسطو ، وإذا أنت توسعت في تطبيق الوسيلة الأخيرة كشفت بهذا التوسع عن حرفة الحرب ، ولقد قال هذا المؤلف الشهير بصدد هذا الموضوع : « ولقد اقترحت أن يطلق اسم الوسيلة الاقتصادية على العمل الشخصي ، والمعاوضة المنصفة عن العمل الخاص ، مقابل عمل الغير ، وأن يطلق اسم الوسيلة السياسية على التملك دون عوض عن عمل الغير »

(الدولة ص ١٤) ثم قال « إن الدولة هي تنظيم الوسيلة السياسية ، فليس اذن في وسع الدولة أن تبدأ نشأتها إلا اذا استطاعت الوسيلة الاقتصادية أن تكسب كميات من المواد المعدة لسد الحاجات ، وتسنى للسطو أن يستولى عليها بالقوة المسلحة » (راجع الدولة ص ٥)

فنشوء الدولة بالمعنى الاجتماعى هو فى الحرب ، « فالدولة اذن هى نظام اجتماعى يفرضه فريق غالب على فريق مغلوب خلال المراحل الأولى من وجودها ، ويكون فرض هذا النظام كله من ناحية نشأتها ، وفرضه كاملا تقريبا من ناحية طبيعتها ، فالغرض الوحيد من هذا النظام هو إذن تنظيم سيادة الفريق الأول تلقاء الفريق الثانى عن طريق الدفاع عن سلطته ضد الثورة الداخلية ، والهجمات الخارجية ، مع العلم بان لاغرض من هذه السيادة فى أى وقت غير قيام الغالب باستغلال المغلوب اقتصاديا »

« وليس لأى دولة همجية قامت فى تاريخ العالم غير هذه النشأة (راجع الدولة — ص ٦)

ثم استأنف « أوپنهايمر » الكلام فى هذا الصدد فقال فى ص ٤٨ من كتابه الدولة : « إن الجنسية والدولة والقانون والنظام الاقتصادى الأعلى وكل ما تفرع عن ذلك ، أوكل ما يمكن أن يتفرع عنه قد نبت معا فى لحظة واحدة ، هى اللحظة التى امتازت بأهمية فذة فى تاريخ العالم ، ونريد بها تلك اللحظة التى ادخر فيها الغالب حياة المغلوب لأول مرة حتى يستغلها دواماً »

ثم قال : « فالدولة بالمعنى الاجتماعى لهذا الاصطلاح ليست إلا تنظيم الوسيلة السياسية ، فشكلها هو التحكم ، ومعدنها هو قيام فريق أولياء الامور باستغلال فريق الرعايا اقتصاديا » (راجع الدولة ص ١١٨)

بين العقد الاجتماعى وفكرة الاكرال

٣ — قدمنا مافيه الكفاية للحكم على نظرية العالم الالمانى « أوپنهايمر » ،

وهي نظرية تقوم على فكرة ليست خاطئة كفكرة العقد الاجتماعي ، رغمًا من أنها ضربت بسهم بعيد في عالم الانانية جعلنا نتصور أن أساسها قد نحت من المغالاة ، إنها ليست خاطئة ، وإلا لوجب أن نفسى ما عليه الانسان من جشع وطمع ، وأن نتعلق تعلقاً وثيقاً بتفأول اعمى بغيض ، حتى نضرب صفحاً عن اعتبار الاكراه الحربى سبباً من الاسباب المحتملة لتأسيس الدولة ، غير أن هذا الاكراه ليس هو السبب الوحيد الذى كون الدولة على مجرى التاريخ ، وإلا فقد حق علينا أن نتشائم تشاؤماً أسود ، وأن نتطير تطيراً ممقوتاً نكدا يفضى إلى اليأس من الاجتماع .

إن تاويل « اوپنهايمر » لا ينطبق والحقيقة تماماً ، لاننا اذا قدرنا القوة بمعناها الدقيق ، فاننا نتأكد بانها تعجز وحدها عن ان تسكره ، ولا تقوى على الالتزام ، وما دام كل التزام صحيح في حاجة الى توافر شرط الرضاء ، « وما دام ما تتمه القوة وحدها في مقدور القوة أن تهدمه ، وما دام لم يكن للجماعة المدنية أصل غير الاكراه ، فان المستحيل على هذه الجماعة أن تكون إجبارية ، أو موضع احترام ، أو محترمة ، لأن الثورة تصبح في كل لحظة أول حق بين الحقوق اذا لم تصر أول الواجبات ، واذن فلن توجد الجماعة قانوناً أبداً ، واذا وجدت فلن تستمر طويلاً من ناحية الواقع (راجع ده فاريل سومير ص ١٣٧)

ولقد استطاع « اوپنهايمر » ان يعدد الأمثلة ، ولكنها لا تدل على شيء ، لانها تدور حول تعديلات أدت اليها حروب شنتها دول تكونت ، دون ان يبعث عليها التكوين الأولى للجماعات السياسية ، وابراد هذا الاحصاء ليس مما يحملنا على تكوين العقيدة ، إلا اذا أثبت المؤلف أن الدولة لا تقوم إلا على الاكراه ، واستغلال القوى الضعيف ، والغالب المغلوب ، ولكنه لم يثبت ذلك ، ولن يستطيع الى اثباته سبيلاً ، لانه غير صحيح ، واذا كان الواقع يؤيد أحياناً تفشى الظلم ، والاكراه ، والسلب ، والنهب إبان الناشئة الأولى للدولة ، فان هذا وحده استثناء

لا يكفي لقيام الدولة ، وما دام الأمر كذلك فلا وجود لجماعة سياسية ، وكل ما يوجد هو هجوم الطموح الجامح ، والجشع الشמוש ، والغرائز الشائنة ، والشهوات المتهاجة .

رأى « بيدان Beudant »

٤ — ولقد اقترب رأى المسيو « بيدان » من الحقيقة ، وإن كان لا يزال مع ذلك بعيدا عن الصواب ، فهو يرى أن الدولة تتركز في بدايتها على « فكرة حماية تنتهى الى فكرة عدالة بعد أن تتنقى وتصفو ، فجميع السلطات كانت حامية في بدايتها ، لأنها تتولد لتدود وتدافع ، فلا جتناب ظلم الميول الفردية ، ولا رضاء الحاجة اليومية لقوة معتدلة ، التجأ الناس في بداية الأمر الى ايجاد سلطة رادعة ، أو أبوية ، أو دينية ، أو حربية ، ولما عجز الانسان عن أن يحمى نفسه من الغارات الخارجية ، ومن هجمات العناصر الداخلية ، وهجمات اخوانه ، بحث عن الطمانينة في فكرة الخضوع ، واعترف لزعيم ، مختلف الاسم ، بمهمة تقوم على سلطة تمكنه من تحديد حق كل فرد ، وكبح جماح المزاغم المتعارضة ، فكانت أول خطوة في تكوين الدولة (راجع بيدان القانون الدولى والدولة ص ٩)

ولقد قال المسيو « بيدان » إن « أساس السلطة مادى بحث ، هو القوة » ولا شك ، ولكنها قوة لا تقوم لها قائمة إذا تكونت من عناصر النهب والسلب والشر وحدها ، فهي إما أن تزول ومعها قريساتها عند ما يتم انهاء المغلوبين ، وتستنفذ قوتهم ، أو تحملهم على الفرار ، وإما أن تتطور ، لأن فكرة العدالة تتجسدها ، وهى فكرة من شأنها أن تدعو الى تأليف الجماعة التى لا تقوى على الحياة إلا فى ظلال العدالة » ، ولقد سلم « أو بنهايمر » بهذا الرأى الى حد ما ، دون أن يعترف به صراحة ، إذ شبه الغزاة الاولين الهمجيين بالدب المولع بالعسل ، يحطم خلية النحل لينتهم قرص العسل بينما يأتى « النحال » فيما بعد لينظم استثمار النحل علميا ، ومهمة

النحل على ما نعلم ليست بقاصرة على النهب ، لأنه مضطر في سبيل رعاية مصلحته إلى العمل على ضمان الخلايا ، ومكره أيضاً في بعض الأحيان على أن يغذى النحل كي يتمكن من اجتياز الفترة الحرجة إذا عجز حصاد السنة ، ولكنها حماية ولا ريب مليئة بالانانية ، غير أنها أنانية مشروعة بما أنها تطبق على الحيوان خاصة . ولكن لماذا لا نسلم بأن الدولة صاحبة القوامه والوصاية على الناس تعمل على التوفيق بين مصلحة المحكومين والمهام الخاصة بالأداب والأخلاق والانصاف والواجب ، ما دامت هذه المسائل ليست بعيدة عن فكرة ذلك الذي نيط به أن يسهر على مصير البلاد وأداء التكاليف الخاصة بذلك ؟

الخلاصة

٥ - فالمستخلص إذن مما تقدم أن نظرية نشوء الدولة بالقوة والاكراه إذا كانت خاطئة من بعض النواحي فإنها قد انطوت من نواح أخرى على عناصر تناولت أجزاء من الحقيقة دون أن تستكملها ، وبخاصة نظرية « أوپنهايمر » ، ولقد أصدر فوستل ده كولانج (Fustel de Coulanges) حكمه على ما تقدم من نظريات فقال : « ترى الأجيال العصرية بمقولهم أن هناك فكرتين غريزيتين تتعلقان بطريقة تكوين الحكومات ، ولقد اضطرت هذه الأجيال الى أن ترى أحياناً أن الحكومات من أعمال القوة والاكراه وحدها ، وأحياناً من عمل العقل ، وهذا خطأ مزدوج ، إذ البحث عن أصل النظم الاجتماعية لا يكون في ناحية سامية كالعقل ، ولا في ناحية منحطة كالقوة ، لأن الاكراه لا يقوى على إقامة الحكومات ، وقواعد العقل عاجزة عن أن يخلقها ، ولكنك تجد المصالح في المنطقة الفاصلة بين القوة الوحشية من جهة ، وبين الخيالات العقيمة من جهة أخرى ، أى أنك تجد المصالح في تلك الناحية الوسط التي يتحرك فيها الانسان ويعيش ، وهذه المصالح هي التي تصطنع النظم ، وتقرر الطريقة التي يتم حكم الشعب على مقتضاها » .

إن في هذا القول بياناً قيمياً يؤدي لنا معاونة حاسمة فيما يتعلق بفهم الحقيقة الخاصة ببناء الجماعة المدنية ، وهو بناء قائم على الذوق السليم وتمحيص الوقائع .

الفصل السادس

التكوين الاختياري الضروري للدولة

Constitution spontanée et nécessaire de l'Etat

شروط هذا التكوين .

١ - إن السبب الحقيقي لتكوين الدولة هو كما قال « أوبنهايمر » سبب اجتماعي ، ولكنه سبب اجتماعي بالمعنى الذي فسر به « اوجست كونت Auguste Comte » هذه الكلمة ، حيث قال : « إن الدولة حدث معقد ، فإذا أردنا أن نفهمه فقد حق علينا أن ندرس في آن واحد أو على التعاقب ، عدداً من وجهات النظر المختلطة ، سواء أكانت وجهات نظر فلسفية أم تاريخية ، أم جنسية ، أم جغرافية ، أم اقتصادية ، ثم سياسية وقانونية ، لأن كل وجهة من هذه الوجهات تكشف لنا عن عنصر جوهري من عناصر الدولة ، كما أبنا ذلك في المقدمة .

يقول « اوجست كونت » : « إن الدولة حدث معقد » فهي إذن لم تظهر فجأة بعد إبرام عقد عام كما توهم « جان جاك روسو » لأن الجماعة تتألف بعد جهد شاق طويل مطرد الرقي ، ولكنه قد يكون رقيقاً سريعاً أو بطيئاً حسب الظروف والمناسبات .

الناحية الفلسفية

٢ - فإذا نحن درسنا موضوع ميلاد الدولة من الناحية الفلسفية ، أي إذا نحن بحثنا عن أسباب تكوين الدولة من الناحية العامة الدائمة الثابتة التي تجري على

وتيرة واحدة لا يمتورها تغيير ، ولا يتطرق اليها تبديل ، فاننا نستطيع إلى حد بعيد أن نقنع برأى افلاطون ونوافق عليه ، وهو رأى قد انحصر في قوله إن ميلاد الدولة يستند إلى « حاجة الاجتماع » ، وقد يكون من الجائز أيضاً أن يوافق الناس على رأى ارسطو ، إذ يرى أن تكوين الجماعه المدنية « ثمرة الطبيعة » فعالمية هذه الأسباب ودوامها ، هما في الواقع من الأسباب القوية الدالة على نشوء الدولة طبيعياً ، ولكن من الواجب أن نضيق دائرة البحث حتى نرضى العقل الانسانى .

إن الواقع يدل على ان الانسان لا يستطيع أن يتسلسل إلا بالازدواج ، ولا يمكنه أن يعيش بمعزل عن العالم إلا الى سن محدودة ، واذن وجب علينا أن ندلى بملاحظة أولية ، وهى أن لامناص من أن تتكون الانسانية من جماعات عائلية مهما كانت الحالة التى تعيشها ، ومن الغريب أن هذا الرأى يتفق ورأى « روسو » إذ يقول : « إن أقدم الجماعات كلها ، بل الجماعة الطبيعية هى جماعة العائلة ، على ان اتصال الأطفال بابائهم لا يستمر إلا بقدر استمرار حاجتهم إلى حماية آبائهم ، فاذا انعدمت هذه الحاجة فان هذه الصلة الطبيعية تنصرم وتذوب . » (راجع العقد الاجتماعى جزء ٢)

ولكن هذه الصلة قد تكون عزيزة كما قد تكون واهنة واهية بلا شك ، والمهم ان تدوم طويلا حتى يتمكن الطفل النحيل من أن ينمو حتى تنمو معه صلة القرابة وتدعم ، على فرض ان الزواج مزعزع ، ومن الممكن أيضا أن نرى العادة ، وهى الطبيعة الثانية تعاون فى ردع الرجل ، وتعمل على اتزان حمية الشهوات التى تطوح به فى سبيل احساسات جديدة ، فالعائلة تؤلف ، طوعا أو كرها ، أول فريق لا تتطرق اليه الزعزعة نسبيا ، ثم لا يمر طويلا زمن حتى نرى مختلف العائلات قد تجمعت لاسباب عديدة قوية من بينها غريزة الاجتماع ، وهذا ما عبر عنه ارسطو بقوله : « ان الاستغناء عن الاسرة يتطلب من المرء أن يكون أقل من الانسان ، أو أعظم من الآلهة » (راجع كتاب ارسطو — السياسة جزء أول فصل أول) ، ومن بين

هذه الاسباب نجد الضرورة أيضا ، فلو اجتمع الناس عرضا ، وبطريق المصادفة ، لكان من الضروري ان يشعروا في الحال بان تعاون جهودهم قد خفف عنهم مشقة ارضاء حاجاتهم نظرا لتشابههم خلقة ، وتباينهم أهلية ، وهذه الملاحظة لها نتيجة هي قيام ما أسماه العالم بالتضامن رغما من السرف المحجل في التعبير بهذه الكلمة .

ولقد كشف المسيو دوجي (Duguit) ضمن بيان قيم عن ان التضامن بحكم الشبه في الخلقة كالتضامن بحكم توزيع العمل ، كلاهما يقيم بين العاملين معا أحكم الروابط وأوثقها ، إذ من شأن العمل المشترك أن ينجز المشروعات حتى وان كان هجوما على عدو مشترك أو دفاعا ضده » (راجع له فور — الاتحاد المركزي والاتحاد الاستقلالي ، ص ٢)

إن هذه الوجهة الفلسفية تؤدي بنا أيضا الى أن نلاحظ تولد السلطة بين هذه الجماعات العائلية ضرورة ، ذلك بان من المحتم أن يكون لكل جماعة زعيم أو رئيس ، ففي العائلة التي هي بلا شك نواة القبيلة ، نجد السلطة الزوجية ، والسلطة الابوية ، وهذه السلطة الأخيرة هي التي تقوم على قوة أدبية مقدسة ، لأن الأب هو شيخ المنزل أو قسيسه ، وبهذه المثابة يكون الوالد ترجمانا إجباريا بين أولاده والمعبودات العائلية المحضة ، وفاق ما أبان « فوستل ده كولانج » .

في وسائل تكوين السلطة

٤ — كانت الأسرة القديمة تحوى آلافا من الاعضاء أحيانا ، فكانت اذن بيئة كبيرة ، لذلك كان لامناص من أن تشارف فيها بعض المسائل المدنية والسياسية ، فسلطة الأب كانت إذن تبحر نحو هاتين الناحيتين ، ولكننا لانستطيع والحالة هذه ان نتكلم عن السلطة المدنية والسلطة السياسية بللعنى الصحيح للكلمة ، لأن حدود الأسرة ضيقة مهما تولفر أعضاؤها ، وكثر نفيها ، لاسيما وان السلطة لا يمكن أن تتخذ من الجليل الواحد أساسا ترتسكن عليه في انبساطها .

وإذا كان هذا هو الواقع تلقاء السلطة السياسية والمدنية ، فإن النقيض هو ما يقع ازاء الشئون الدينية العائلية المحصورة بين جدران أربعة ، ذلك بأن الدين نواة هامة في تكوين الدولة ، ومهما كان الدين خشنا جافا ، لا يتلاءم في نظر البعض ومطالب الحياة ، فإنه عامل من أقوى العوامل وأشدها على البلوغ بالعقل الانساني درجة من السمو والنقاء والشحذ تجعل في مقدور الانسان أن يدرك تفاهة الدين الخاص كي ينتقل من هذه المرحلة شيعتاً فشيئاً ، ويتحرر من قيودها رويداً رويداً ، وإذا لم يعتقد بوحدانية الله وصمدانيته ، وجبروته ورحمته ، وعلمه بما هو كائن وما سيكون في كل زمان ومكان ، فإنه يجنح على الأقل الى تقدير فكرة معبود مشترك بين جملة عائلات جمعت بينها المصادفة أو ضرورة الحياة الماثلة في المصاهرة ، وعندئذ نرى أن الحاجات الادبية قد اتفقت مع الحاجات المادية على تكوين جماعات أوسع نطاقاً ، وابعد مدى ، وأطلق نفوذاً وسلطاناً ، وامتن عقيدة وإيماناً .

قامت الجماعات في بادى الرأي على قاعدة المصلحة المشتركة ، ولكن العقيدة سبقت الايمان ، والايمان تقدم الدين ، فكان كل ما يمكن لأواصر الألفة بين الأعضاء ، ويضاعف رباط الاجتماع ويزيدها توثيقاً وإحكاماً ، إذ كان من النادر ألا نرى سلطان الدين قد اقترن بسلطان السياسة وازدوجا حتى جب سلطان الدين سلطان السياسة الى حد يتفاوت باختلاف الظروف وتباين الأحوال ، بحيث صرنا نرى حق الشعوب الأولية حقاً مقدساً في بداية الأمر ، وهذه القداسة كانت نتيجة لازمة ، إما بسبب المصدر ، وهو الأب ، وإما بسبب قداسة الزعماء الذين نيط بهم أن يحلوا محل الأب في تكييف السلطان ، وأن يعملوا على احترام الوساطة بين الأعضاء وبين المعبودات ، أو بسبب اجتماع الناحيتين في شخص واحد ، أو شخصية واحدة ، ولهذا كان الرئيس دائماً شخصية دينية ، أو كانت حكومته على الأقل تحتوى خلف ستار ديني يجعلها أكثر احتراماً في أعين رعاياها .

فمن الواجب إذن من الناحية الفلسفية ، وعلى الخصوص من الناحية النفسية أن نضع نصب أعيننا هذه الملاحظة التي تلتقي النور على الواقعة العالمية المتعلقة باحتشاد بنى الانسان فى هيئة تسمى جماعة ، لأن الانسان ليس كائناً اجتماعياً فحسب ، وإنما هو كائن دينى أيضاً .

ولقد قال الفيلسوف لويس ده بونال (Le vicomte L. de Bonald) فى الفصل السادس من كتابه « المبدأ الدستورى » ما يأتى : « إنتجع بعض العائلات ، الذين تسلسل بعضهم من بعض ، مكاناً فى العالم الأرضى ، فوجدوا أن حياتهم وأموالهم أصبحت هدفاً للأخطار ، يتهدها عدو ذو بأس وسلطان ، أو فيضان نهر أو غارة حيوانات مفترسة ، ولكن الخطر المشترك قد وحد الصفوف ، وألف بين قلوب هذه العائلات جميعاً ، فأصبحوا بنعمة الله إخواناً ، غير أن هذه الجماهير التى خلعت من مرشد يهديها ، أو قائد يبصرها ، ومن المهالك ينجيها ، لم تتردأ من الفرار أمام الأخطار ، مع أن الأمر كان يعوزه المقاومة والجلاد ، والحزم فى النضال والجهاد ، وبينما كانت هذه الجماعة الحزينة المنكودة تصفى الى النصائح المتعارضة ، وتقلب على جميع الوجوه آلاف وسائل الانقاذ التى ابتكرها الخوف والجزع ، وصورها لهم الوهم المترتب على العجز والفرع ، وتتحفز تارة للعمل على مقتضى بعض هذه الآراء ، ثم لا تلبث أن تعدل عن العمل بها الى تنفيذ غيرها ، إذ قام رجل قوى بكلامه وعمله ، وجعل يتدفق بلاغة ساحرة ، ويطلع عليهم بأفكار صائبة أو غير صائبة استهوت قلوبهم ، واستغوت عقولهم ، فأسلموا له قيادهم ، وكان هذا الرجل ما سمي بالسلطة ، وهل كان من الجائز القول فيما له مساس بهذا الموقف إن فى وسع الشعب أن لا يخضع ؟ كلا ، إذ ليس فى طبيعة الانسان ، ولا فى طبيعة الشعب أن يأبى العمل بالوسيلة التى تعرض لانقاذه ، عند ما تكون أول ضرورة من الضرورات ، وهى ضرورة العناية بالبقاء ، هى تلك التى تحمله على الشعور بالحاجة الى هذه الوسيلة ، لأن عقله فى حالة كهذه يكون مكرهاً على الأخذ بهذه الوسيلة والعمل وفاقها . »

وجهة النظر التاريخية

٥ — ولكن اذا كان دين الانسان كنزعه الاجتماعية من اختصاص الملاحظة الفلسفية ، فان تفسيرها مما يتعلق بالواقع العملي ، وهذا ما يظهر لنا وجهة النظر التاريخية مع ما يتعلق بها من التغييرات والتطورات المختلفة التي لا يحصى عددها ، ولكنها تغييرات وتطورات تشرح لنا كيف تكونت السلطة في كل حالة معينة . ان في الطوق أن نتصور ما لا يحصى من الظروف التي تعبد الطريق أمام استتباب سلطة سياسية ، ولقد قال لنا الفيكونت ده بونال إن هذه السلطة السياسية قد تظهر فجأة عقب ضغط خطر مباغت ، وقد تُنتزع هذه السلطة في ببطء كأن تنمو عائلة باعتبارها نواة قبيلة ثم نواة أمة ، أو عن طريق ذلك التعاون العائلي الذي شرحناه فيما تقدم ، على أن يكون تنظيمًا مطردًا يبدأ بأن يكون مقيدا ومضطربا ثم يستقر ويتحرر ، ثم يكفل قيامه نهائيا تنظيم رسمي .

ولقد شرح لنا المسيو « ده هالير De Haller » (١٧٦٨ — ١٨٥٤) تطورا آخر خاص بالسلطة ، في كتابه « إعادة العلم السياسي » *Restauration de la science politique* وهو كتاب قد استلهم ولا شك آراء « فيكو Vico » (سنة ١٦٦٨ — ١٧٤٤)

نظرية ده هالير

٦ — لنظرية « ده هالير » مزايا عديدة ، ولذلك حق علينا أن نعني بشرحها . تقوم هذه النظرية على عدم المساواة الطبيعية بين الناس ، ولعمرك إنه أساس لا يجوز لأحد أن يغض الطرف عنه ، اذا هو أوتي مسكة من المقل . ان في الوجود أقوياء وضعفاء ، ولكن لا أهمية لسبب الضعف أو القوة ، سواء أكان طبيعيا أم أدبيا ، وانما المهم أن الأقوياء في حاجة الى الضعفاء ، والعكس بالعكس ، فالأقوياء في حاجة الى الضعفاء كي يزدادوا قوة على قوتهم ، والضعفاء في حاجة الى

«الأقوياء» كي يحكموا ضعفهم ، والضعف كالقوة ، كلاهما نسبي ، ولذلك فإن الفريقين يلتزمان باتفاقات خاصة ، مثمرة ، خصبة ، تؤدي الى أن تكون القيادة شائعة بين الأقوياء شيوعاً يقترب بحقوق وواجبات تترتب على هذه القيادة ، أما الخضوع فيكون شائعاً بين الضعفاء ، وهكذا تتكون شبكة من العلاقات الاجتماعية الكثيرة التعقيد ، لأن فرداً قوياً تلقاء البعض ، يمكن أن يكون ضعيفاً إزاء البعض الآخر ، ومع ذلك فلامناص من أن يوجد في كل فريق فرد أقوى من باقي الجماعة ، يقف منها دائماً موقف الرأس من الجسم ، تلقاء العلاقات الاجتماعية المتعلقة بالخضوع .

فاذا علمت ذلك كان عليك أن تحشد كل هؤلاء الأقوياء ، كي تقيم من مختلف رؤساء الفرق والجماعات بناء يتفق وهذه النظرية ، لترى امامك طباقاً (Hierarchie) هرمياً قائماً تبعاً لقوة هؤلاء الزعماء وفوق قمته فرد واحد هو أقوى الجميع والسيد الأعلى الذي تخبرته الطبيعة واستخلصته للعمل على استمرار النمو الانساني دون أن يكون خاصماً لأحد ، وهكذا تتكون الدولة ، واليك مقالته « ده هالبر » في هذا الضدد ضمن كتابه « تقويم العلم السياسي — مناقشة تمهيدية » :

« واني لأسلم عوضاً عن عقد اجتماعي بقيام عدد لا يحصى من الاتفاقات الخاصة الصادرة عن إرادة واختيار ، مع اختلاف قواعد هذه الاتفاقات اختلافاً لا يستقصى ولا يمكن أن يحصى ، — وعوضاً عن الإرادة العامة ، أسلم بقيام القانون الآلهي الطبيعي ، — وعوضاً عن النزول عن الحرية الفردية ، أسلم باحتفاظ كل فرد بها في هدوء بقدر مافي وسعه ، — وعوضاً عن السلطة المسندة بطريق الوكالة ، اسلم بقيام السلطة الفردية التي يتلقاها المخلوق من الخالق أو يستمدّها من الحق الشخصي ، — وعوضاً عن وكالة خيالية ، ووظائف مفروضة ، اسلم بقيام واجبات العدالة والحب التي تلزم الناس ، — وعوضاً عن حكومة تؤدي جميع الاشياء اسلم بقيام حكومة تؤدي أعمالاً خاصة ، — وأرى في النهاية أن يكون تكوين الدولة من فوق إلى تحت عوضاً

عن أن يكون هذا التكوين من تحت الى فوق . واذن يتقدم الاب الابناء ،
والأمير الرعايا ، دون أن يتقدم الابناء الاب ، والرعايا الأمير .

نقد النظرية

٧ - ولكن «ده هالير» أفسد هذه العقيدة ، وافسدها باستنتاجه الخاطئ ،
ويلوح من أقواله انه لم يفهم قط أن هذه الاتفاقات الخاصة التي انطوت على مصالح
ذاتية قد تناهت إلى أن تكون مصلحة عامة ، ورئيس الدولة قد بقي في نظره شخصية
خاصة تدير « أعمالها الخاصة » ، واذن فهذا الرئيس قد بقي عاجزاً عن أن يعمل بمقتضى
السلطة العامة ، وهذه النتائج التي لا يمكن تأييدها قد نجمت عن أن «ده هالير» لم ير
كيف أن المصالح الخاصة لكل فريق قد تحولت في كل جماعة بطريق ادماجها
أو تحويرها وتشكيلها في صورة جديدة ، وأحياناً عن طريق محوها ، إلى مصلحة مشتركة
جعلت تتسع حتى استحقت أن يطلق عليها اسم مصلحة عامة ، وهذه الأخطاء قد
انتزعت من النظرية أهم قيمة ذاتية لها ، ولكنها مع ذلك بقيت نظرية إيجابية ،
غير أننا اذا ضربنا صفحاً عن هذه الأخطاء ، وقدرنا النظرية من ناحية نقطتها الهامة ،
وجدنا أن أساسها هو الوقائع ، وانها استوحت تطورات نظام الاقطاع ، ولقد كان
من شأن انطباق النظرية على الواقع أن اتفقت هذه النظرية والمنطق المرضي للعقول
والافهام ، ولولا أن المؤلف قد نزع نزعة تجافت والملاحظة ، وتنافت والاستقراء
البصير ، ولولا انه فضلاً عن ذلك قد ألقى بنفسه فجأة في مهب التصورات
والخيالات لاستطعنا إن نقول ان نظريته قد بلغت حد الكمال .

على أن تأويل نظرية «شارل ده هالير» بهذه الطريقة هو تأويل خلع عليها أهمية
جوهرية ، ذلك بأن ظهور السلطة تدريجياً قد أدى الى تحديد فكرة المصلحة
المشتركة في جلاء ، رغماً من صعوبة تقدير هذه المصلحة ، نظراً لأنها تبقى منفصلة
عن المصالح الخاصة برغم أنها مترتبة على المصالح الخاصة لمجموع الجماعة .

ولقد وجدت هذه المصلحة المشتركة في العائلة منذ القدم ، وكان الأب يمثلها ، ولكنها كانت مصلحة على قيد أنملة من أصحابها ، ولذلك فإن الفارق بينها وبين مجموع المصالح الفردية لم يظهر في وضوح وسهولة .

أما فكرة مصلحة القبيلة أو العشيرة ، فإنها تُفرض على كل شخص فرضاً ، وتفرض في سهولة ووضوح ، لأنها تتركز في عضو واحد يمثل الجميع ، وتتجدد فرداً أو عدة أفراد طبيعيين ، وبهذه الوسيلة تصبح مصلحة مادية تكاد تكون ملموسة ، فتؤدي إلى زوال الفارق المحتمل بين المصالح التي تتألف منها هذه المصلحة المشتركة .

ولقد قال « ده بونال » في كتابه « نظرية السلطة السياسية والدينية » جزء أول ، فصل أول : « تساءل الفيلسوف هل اتحاد جميع المصالح المتعارضة التي تتألف منها مصلحة الجماعة قد جاء اتحاداً إرادياً أو إكراهياً ؟ فاجاب العقل بأنه لا هذا ولاذاك ، وإنما هو اتحاد أملته الضرورة » ، ولا مشاحة في أن الأسباب التي دعت إلى استخلاص المصلحة العامة من المصالح الخاصة المتعددة المتباينة قد استمرت تقتاد إرادات الناس اقتياداً لا يقوى أحد على مقاومته وقهره ، فهذه القبائل تمضى على التوالي وفي اطراد عاملة على تكوين نفسها طباقاً حسب الطريقة التي أبانها « ده هالير » على أن تستظهر في كل طبق مصلحة مشتركة أوسع من مصلحة الطبقة السابق ، مع قيام من يمثل هذه المصلحة ، وهكذا يتكون طبق بعد طبق إلى أن يبلغ الهرم الاجتماعي قاعدة كافية ، وارتفاعاً متناسباً مع هذه القاعدة المترامية الأطراف .

ولكن متى يتحقق هذا الهرم الاجتماعي الكبير ؟ إن من الصعوبة أن نرد على هذا السؤال بطريقة عامة تنطبق على جميع الحالات ، لأن طبائع الاحتمالات والوقائع تلعب دوراً هاماً في هذه الاحوال ، ومع ذلك فمن الجائز في أغلب الاحيان أن يرجع قيام هذه الجماعات طباقاً إلى العلاقات الحسنة التي تربط الجماعات بعضها ببعض الآخر ، ولقد قال المسيو « له فور » ضمن كتابه « دول الاتحاد المركزي ودول الاتحاد الاستقلالي ص ٣٠٢ » : « إن في وسع عدد من الظروف

والاحوال الطبيعية والأدبية أن يسهل أو يعطل نماء هذا النظام السياسى ، وادماج مختلف الفرق فى بعضها ، وفى الجهات الجبلية التى لا تزال طرق مواصلاتها شاقة ، نجد كل قبيلة قد احتفظت باستقلالها الذاتى فى سهولة كبيرة ، على عكس القبيلة الضاربة فى السهل ، وكذلك نجد بعض الاجناس الهندية مثلاً قد بلغت شأواً بعيداً فى الفوضى بحيث لا يستطيع أن تخضع لمطالب الحياة المشتركة ، أو أنها اعتادت ان تعيش على التوالى عيشة الرُّحَل ، فاعجزتها هذه العادة المتأصلة فى أعماقها عن أن تقوى على الإقامة نهائياً فى مكان مُعَيَّن لتكوين دولة ، ولكنك ترى على النقيض أن قوة الجاذبية المترتبة على اتحاد الجنس والدين واللغة تساعد فى شدة على تيسير الانتقال من نظام القبيلة الى نظام الدولة . « وهذا ما جاء به القرن التاسع عشر باسم نظرية القوميات . (راجع ادولف ريبو)

عمل العناصر كلها

٨ - وهنا تأتى وجهات النظر الجغرافية والجنسية والاقتصادية لتختلط بوجهات النظر الفلسفية والاجتماعية والتاريخية اختلاطاً وثيقاً ، وتعمل جميعاً بالاشتراك فى تحديد المنطقة التى تتألف داخلها الجماعة السياسية الآخذة فى التكوين ، ولكن هذا التكوين لا يصير نهائياً إلا اذا تدخلت عناصر سياسية وأخرى قانونية ذات سلطان . لقد رأينا فيما تقدم أن الجاذبية المترتبة على المصلحة توثق صلة الجماعات بعضها ببعض الآخر ، وتدعو الى خلق عضو يعمل بنفسه على تحديد فكرة هذه المصلحة وانماؤها ، حتى اذا ما وصلنا الى المرحلة الاخيرة من هذا التحديد وجدنا هناك الحاجة العامة ، أى وجدنا هناك أن مصلحة الجميع قد انحصرت فى العناية بالطائفة الداخلية والخارجية ، أما الطائفة الداخلية فيترجم عنها بنوع خاص ميل نحو العدالة ، وأما الطائفة الخارجية فيترجم عنها جنوح نحو الحماية العسكرية ، فمن خبر أهل لارضاء هذه الحاجة ؟

يرى الاهالى ان الزعيم بهذه الخدمة هو الاقوى ، وهذا أمر لامناص من فرضه
اذا كان الشأن خاصا بالطائفة الحربية أولا ، ثم بالطائفة الداخلية ثانياً ، لأن
الاقوى يكون دائماً أشد الناس ميلاً الى الحرية فى عمله ، وأقلهم اهتماماً بتعارض
مصلحته مع الانصاف ، وقصارى القول إن الاقوى أفضل حارس لأنه الاقوى ،
ولكنه لا يستطيع دائماً أن يسود بما له من تأثير وسلطان ، ولا بما توحى به وسائله
من مخاوف ، ذلك بان الحسد يعمل عمله ضده ، وكل قوى يأمل فى أن يسود ويحكم
بالاكره او الخداع او المكر ، ولذلك فان الحرب تكون هى النتيجة فى جميع
الحالات تقريباً ، حتى يتأيد الاقوى ، ويتدعم سلطانه ، ويصير من المتعذر على
الجماعة ان تتمتع بالهدوء والطائفة ، إلا بعد انقلابات مختلفة لا يتيسر اجتنابها
إلا اذا نحن شهدنا الصراع بين ضروب الاكره ، وضروب المكر ، وضروب النفاق
ورأينا ان هذا الصراع قد اتى السلاح ، ورفع الراية السوداء برهة ، بعد إبادة قوات
الاكره والمكر والنفاق جميعاً كي يعود فيرفع راية الحرية مرة اخرى .

« على أن الاقوى ليس دائماً الاجدر بالنصر والظفر ، فقد يدفع الى الحرب
والنضال أسباب اساسها الانانية ، والوحشية ، والشهوات ، كما قد تكون الأسباب
الكريمة المتناقضة والشرع هى التى تكتب النجاح لاعلام من يلجأ الى استخدامها
فى غير ذمة ولا ضمير ، ولكن ماذا يهم إذا كان لامناص فى النهاية من أن نرى
الظافر يخدم المصلحة العامة دون تردد رغم أن الآلام التى يقاسمها الأفراد ، والالوجاع
التي تنزل بالانسانية ، فتصير عليها فى أسف ممض ؟ إن الواجب يحتم على هذا
الظافر إذا ما وصل الى القمة أن يعمل على ارضاء مطامح المجموع فى سبيل الاحتفاظ
بمركزه ، فاذا كان رجلاً مفعماً بطيبة القلب أملى عليه واجبه ان يخطه المثلى . واذا كان
شريراً اقتادته مصلحته ، وهذه المصلحة ، وذلك الواجب يحتمان عليه أن يجعل العدل
أساس سلطانه ودعامته بعد أن يكون قد استمد هذا السلطان من القوة ، ولقد قال

لنا (دويون - وايت) ضمن كتابه الفرد والدولة (ص ٢١) : « لقد عرفنا أن القوة تجنح بطبيعتها الى أن تدخل العدل على القوانين ، ولنضف إلى ذلك أن القوة اذا خضعت لهذا الميل ، واستخدمت نفسها في النهوض بالناس فانها تزداد قوة على قوتها بما يترتب على افضالها ، واعمالها النافعة من نتائج »

فالرجل الذي يستولى على السلطة عنوة تنزلق قدماءه ، دون أن يشعر ، في ميدان يرغمه على أن يكون حامى الانصاف في الداخل ، وحامى البلاد من غارات الخارج ، ولقد أبان لنا التاريخ كيف كانت العناية بضمان استتباب النظام ، كما أبان لنا كيف كانت سيادة الحق من الفروض على جميع مؤسسى العائلات :

ففي ثنايا التاريخ ومنعرجاته ، نرى مواقف هؤلاء الذين أسسوا ملكهم ، فكان السيف وميزان العدل في قبضة يمينهم ، وكانت شعلة الغيرة على الحق ، وسياسة السلام تضطرم في نفوسهم ، ذلك بأن الدولة كما قال (دويون - وايت) في كتابه « الفرد والدولة » (ص ٩٤) : « هي القوة أولا ، والقوة القادرة على الانصاف والسمو على المصالح التي تفرق بين الناس ثانياً ، وما هذا الانصاف البسيط غير عدل الفضيلة يدعم قوة الأعمال في النهاية .

« لذلك كانت الدولة هي العامل الطبيعي في سبيل الخير العام والرقى ، وهذا واضح على الخصوص في الجماعات الحرة الصحيحة التي تتألف حكوماتها من خيرة رجالها ، غير أن هذا الأمر ليس عسيراً على حكومة أى جماعة ، لأن « قيصر بورجيا » كان يحتمل غيره من رجالات ولاياته الذين استخدموا السم في تحقيق اغراضهم » ولكن ليس معنى هذا أن مجرد قيام الدولة وتأسيسها يجعلها لا تعنى بغير ازدهار العدل التزيه المجرد عن الغاية ، إذ توهم مثل هذا الأمر سذاجة واهنة ، لان العدالة تتنكب صراطها في أغلب الاحيان ، وتنبو عن اداء مهمتها بفعل ذوى الاغراض الذين ينحتون من العدالة اداة اضطهاد أو وسيلة لارضاء الأنانية ، ولكن هذا الموقف

على أى ناحية قلبته ، لا ترى فيه غير انحراف عن الجادة يكفى لمنع وقوعه فى احوال كثيرة احترام الاشكال التقليدية التى تفرض نفسها على العدالة تدريجيا ، والخوف من قوة الضمير العام ، ولكن الحكومات الشريرة تعتمد فى سبيل تحقيق غرضها المجرم إلى حمل هذه الاشكال التقليدية على الكذب ، وتعمل على تضليل الضمير العام بمناورات ماهرة ، غير أن هذه الواسطة الدنيئة هى تشرىف للمبادئ التى تؤيدها . فكلما رسخت أقدام المدنية ، وتوطدت دعائمها ، رسخت أسس هذه الوجهة القانونية وتوثقت ، وقد تتخطى هذه الوجهة كل حد فى الأحكام والتوثق ، ولكن من الواضح أن هذه الوجهة جوهرية لتكوين الدولة منذ البداية ، إذ لا وجود حقا لفكرة الدولة إلا فى تلك اللحظة التى تتحدد فيها فكرة المصلحة المشتركة للمجموع وتسود ، كي تخدمها القوة لازماً ، وهذا هو العنصر السياسى ، ولكن من الضروري أن يؤيد العدل هذه القوة ويقتادها ، وهذا هو العنصر القانونى الذى لا مناص من إن يفوت وجود الدولة بدونه .

ولقد قال (دويون — وايت) فى كتابه « الفرد والدولة » (ص ٣١) : « منذ اللحظة التى يسود فيها القانون جماعة ما ، يهذب حالة الأفراد ويصلحها ، تظهر الدولة داخل هذه الجماعة فى صفة مزدوجة ، أولاً بصفتها حامية ، وثانياً بصفتها منظمة لهذا المخلوق الجديد » . وبهذه الطريقة نصل الى نظرية حكيمة تستخدم كل ما تؤدى اليه الملاحظة ، وتشفه دراسة مختلف المؤلفين ويتفق والواقع ، على أن تكون هذه النتائج أدوات لبناء متناسق ، يتناول كل شىء حسب أهميته الخاصة ولياقته للموضع الذى يوضع فيه .

وبهذه الطريقة نستطيع أن نرحب بجميع الأفكار العادلة ، وأن نقرر أن الدولة هى وحى الطبيعة والخلق الانساني ، وأن نعتز بالرسالة الجوهرية المسندة للعائلة إزاء تكوين الدولة ، وأن نجد سبب نشأة الدولة فى الاتفاقات الخاصة بالمصالح كما قال « ده هالبر » ، أو نرى أنها ثمرة الاكراه كما قال « أوبنهايمر » أو نتيجة

الضرورة المستعجلة التي يوحى بها النظام الأدبي والمادى كما قال « بونال » ، ولكن
من الواجب أن نتوج هذه الملاحظات بأن نقول إن الجماعة المدنية لا تتكون نهائيا
إلا إذا جرد القانون سيفه وطهر المصلحة والحاجة والا كراه ونظم كل ذلك .
فالإنسان هو محور فكرة الدولة داخليا ، واذن فلننتقل إلى تطور فكرة
الدولة ؟



الباب الثاني

التطور التاريخي لفكرة الدولة

١ - يحملنا بيان أصل الدولة وتحديدده على أن ندرس حتما موضوعا آخر، هو أن نعرف حقيقة هذه الوحدة القومية التي تسلمت وسادت معرفة تكاد تكون صحيحة، ولقد أدى درس هذا الموضوع إلى التوسع في التنقيب عن علم الدولة بالمعنى العام الأدبي الذي نطلقه اليوم على كلمة دولة بعد إذ تغلغل هذا العلم في كل ناحية وفي كل زمان، مع العلم بأن وجهة نظر الماضي تختلف عن وجهة نظر الحاضر، وإن فهم الفكرة العصرية من الدولة يتطلب ضرورة أن نتبين التعارض القائم بين هذه الفكرة، وبين الأفكار العديدة التي قامت عليها الدولة فيما سبق ولا تزال تحكم حياة الدولة العصرية حكما فاعليا إلى حد ما.

إذن يجب علينا أولا أن نبدأ بالقاء شمع من النور على الأفكار القديمة من الدولة، حتى نضع تحت الشمس فكرة الدولة العصرية في الميدانين القومي والدولي.

أساس السلطة

٢ - إن الكلام في فكرة الدولة العصرية يؤدي حتما إلى تناول موضوع آخر هو روح علم السياسة، وروح علم الدولة، أي أساس السلطة، ولقد علمنا التاريخ أن للسلطة أسسا ثلاثة تعاقب ظهورها وهي :

(١) لقد تأسست السلطة في بداية الرأي على طبيعة الجماعة، فوجود الجماعة، أي تكوينها، أو الأمر الواقع بعد هذا التكوين هو مصدر السلطة، ومعنى هذا أن مصالح الأجزاء المكونة للكل قد خضعت لمصالح المجموع.

(ب) ولقد بحثوا بعدئذ عن أساس السلطة السياسية في سلطة شخصية قامت على حق الأمر الذي وقف الرعايا امامه على انهم خاضعون له ، واذن فالجماعة ليست مصدر السلطة في هذه الحالة ، وانما المصدر هو سلطة يمثلها لزاما سلطان عام أعلى .

(ج) ولقد رؤى اخيرا أن من الممكن أن يكون أساس السلطة في مظهر من مظاهر القانون ، فالنقطة المبدئية لهذا التعليل هي أن السلطان ، والقدرة والسلطة ، وما إلى ذلك من الاصطلاحات تجيء نتيجة خضوع واضح ، فاين نجد التزاما بالخضوع ؟ إن الاجابة على هذا السؤال تتطلب حتما أن نعرف بعدد لا يحصى من القواعد القانونية المبدئية ، فعندما تتكشف أمامنا قاعدة قانونية مبدئية ذات سلطان نافذ اجباريا ، لا بد من سريان هذه القاعدة ، ولا بد من سيادتها ، بقدر ما لها من سلطان اجباري ، (راجع رأى سپينوزا) ، وبناء على الفكرة العصرية من الدولة نجد القاعدة المبدئية القانونية هي تلك التي تظهر كقاعدة مبدئية ذات سيادة ، بحيث لا تكون السلطة السياسية شخصية ، وأن يكون أساسها هو الحق والقانون ، دون سواهما .

وسنتكلم عن هذه الاسس الثلاثة في مكانها بالتتابع ، ولكن من الواجب أن نبدأ بشرح فكرة الدولة في مختلف الازمان حتى نصل الى تطور هذه الفكرة في العصر الحاضر ، على أن يتناول كلامنا الناحية القومية مع اثاره بعض مسائل دولية اذا دعت الضرورة ، ثم نتناول بعدئذ تطور فكرة الدولة من ناحية القانون الدولي على حدة ، ضمن أجزاء معينة من هذا الكتاب .



تكوين فكرة الدولة

من الناحية الداخلية القومية

الفصل الاول

يتناول هذا الفصل الكلام عن أساس الدولة في الهند وفارس والصين ومصر
وعند اليهود ، وفي اليونان وروما .

١ - فكرة الدولة في الهند

١ - لتاريخ علم السياسة وعلم الدولة كتب كثيرة ، ولكن أهم ما يمكن الاعتماد
عليه فيما له علاقة بالعصور القديمة كتاب قيم أخرجه الفيلسوف الفرنسى الضليع
« بول جانيه » (Paul Janet) باسم « تاريخ علم السياسة » ولقد اشتمل الفصل
الاول من مقدمة هذا الكتاب على معلومات قيمة عن المعتقدات السياسية لمذهبي
« برهما » و « بوزا » ولما كان الغرض بحث فكرة الدولة في الهند العتيقة فاننا نجتزئ عن
الافاضة بالنقط الهامة الآتية ، ففيها الكفاية لتكوين فكرة من موضوع بحثنا .

المبدأ البرهمي

٢ - لاحظ المبدأ البرهمي انعدام المساواة بين الناس انعداماً كلياً ، ولكنه
رتب على هذه الملاحظة العادلة الصحيحة نتائج فاسدة خاطئة ، لو طبقت لاضرت
بالناس ضرراً اجتماعياً بليغاً ، فقد زعم البراهمة ان الله سبحانه وتعالى فرق بين
الناس وميز ، وفضل بعضهم على بعض ، ورفعهم طبقات بلا مبرر اللهم إلا مصلحة
الأنانية ، فتناول الهنود هذا المبدأ الذي سادته فكرة دينية غامضة لا تقوى الافهام
على الاتصال بحقيقة سرها ، ونظموا عدم المساواة تنظيماً سياسياً قدسوه تقديساً
مطلقاً تعذر أن يتطرق اليه التبديل أو التغيير أو التنقيح ، فأدى هذا الأمر

الى أن نرى في الهند طبقات عديدة كالبراهمة . (Brahmanes) « والكشأتريا » (Kchatrias) و « الفيسيا » (Vaicyas) و « السودرا » (Soudras) ، وهى طبقات حُظر التدخل فيما بينها ، ولقد أصبح البراهمة هم الموالى أصحاب الاملاك جميعا ، بما انهم رمز العدالة ، ونواب الله المختارين فوق الارض .

ولقد انطوت هذه العقيدة الاجتماعية على احتفاظ البراهمة بالامتيازات الظلمة التى اختصوا بها ، فأدت بطبيعتها الى تكوين دولة تيوقراطية محض أقيت مقاليد حكومتها الى أيدي البراهمة دون سواهم .

ولكن البراهمة قد فهموا بمهارة عظيمة أن أفضل وسيلة لاجتناب الحسد والثورات انما أن يتواروا قدر المستطاع ولو فى الظاهر ، حتى يضاعفوا نفوذهم ، ويكسبوا بالارتداد والتقهر قوة للوثبة المحركة والانقضاض على الفريسة والاحاطة بها ، على وتيرة الجيش المتراجع وفاق خطة مرسومة كي يتيسر له الاستجمام وضم الامدادات الى صفوفه ليهجم هجمة قاضية على العدو أو يطوقه ويرغمه على القاء السلاح .

ولقد كان شكل الحكومة الهندية ملكيا ، ولكن الملك قد اعتبر نفسه إلهًا ، غير أن هذا الأله الحى المخلوق الضاحك الباكي ، الآكل الشارب ، العاجز المستسلم أمام الموت قد وُجد فى الهند كي يُمكن البراهمة من أن يترجوا عن ارادته ، ويقودوها ضمنا لمرکزهم الممتاز ، وثروتهم المادية الطائلة .

البُودِيَّة

٣ - وجاءت البُودِيَّة بعد البرهمية ، ولكنها لم تغير كثيراً فى هذا النظام السياسى ، إذا كتفت بتخفيف وطأته ، وجعلته محتملا بعد أن عنيت ببعض إصلاحات دينية ، واهتمت بشئون البر والاحسان ، وكل ما كان من شأنه أن يظهر الروح وينتزع منها مختلف الأدران .

ب - فكرة الدولة في فارس

١ - وكانت المبادئ الجوهرية في فارس كذلك التي رأيناها في الهند ، لكنها قلت عنها أنافية وأثرة وصلفاً .
فانعدام المساواة بين الناس قد ساد وتسلط ، ولكن تقرير المساواة بين الناس أمام الله سبحانه وتعالى قد خفف من عدم المساواة السياسية .
ولقد تفرق الناس في فارس طبقات ، وأسس « هرمز » حكومته على ألا تكون وظيفتها سياسية محض ، إذ جعل مهمة الأمير قاصرة على إنجاز أعمال البر والاحسان للفقراء والمعوزين .

ج - فكرة الدولة في الصين القديمة

١ - لم يكن نظام الحكم في الصين القديمة على وتيرته في الهند وفارس ، ولكننا مع ذلك لا نستطيع العثور في الصين على نظريات سياسية بالمعنى العصري للكلمة ، ولا على نظريات علمية متعلقة بالدولة التي لا تزال فكرتها الصينية بعيدة عن متناول الافهام حتى الآن ، وكل ما نستطيع أن نكشف عنه إنما بعض عناصر مبعثرة هنا وهناك ولكنها مدهشة لفرط تشابهها الجلي بالأفكار الغربية العصرية الخاصة بالدولة .

تعاليم الفلاسفة

٢ - إن هذه العناصر قد جمعت في الكتب الدراسية الأربعة « سى شو » « Ssi-Chow » التي ترجمها الى الفرنسية المسيوج . بوتيه « G. Pauthier » ، وهي كتب تضمنت تعاليم الفيلسوف الأشهر كونج - فو - تسو « Koung-Fou-Tseu » المعروف باسم كونفشيوس « Confucius » (سنة ٥٥١ - سنة ٤٧٩ قبل الميلاد) وتعاليم تلميذه (منج - تسو Meng-Tseu) الشهير بمفشيوس « Mencius » وقد ولد بعد أستاذه بقرنين تقريباً .

بين السياسة والخلق

٣ — لقد كانت نظريات كونفشيوس كنظريات فلاسفة اليونان، ووجه الشبه بينهما تجده في ذلك الارتباط الذي أقامه الفيلسوف الصيني بين السياسة والخلق، إذ اعتبر السياسة جزءاً من الخلق، لأن الخلق إذا لم يقم على الشعوذة تماماً، وإذا لم يقم بجميع نواحيه على الدين كما هو الشأن في الهند، فإنه كالسياسة يرتبط بالواقع، لأن الواقع من عناصر الخلق، بل هو صورة من الخلق أحياناً، وعنصر مكون للخلق آونة أخرى، على ما رأينا عند الكلام عن الطبيعة باعتبارها أصل من أصول الدولة.

اساس السيادة العليا .

٤ — على أن أمير الصين وإن تسمى « ابن السماء »، فإنه ليس إلهاً على الإطلاق . لأن لقبه مجرد عنوان مفر ليس إلا . ولكنه عنوان مصطنع، وهذا ما يدل على أن امبراطور الصين لم يكن قابضاً على السلطة باعتبارها حقاً لا يزول ولا يسقط بالتقادم، ولا ينزل عنه أبداً، وإنما كان قابضاً عليها، باعتبارها واجبا إذا لم يؤده كان هذا الاخلال سبباً في زوال هذا الحق، فالسيادة هي اذن وسيلة اعدت لتوفير رفاحة الشعب وسعادته، ولا معدى عن اعتبار الأمير مجرمًا إذ هو اساء استعمال هذه الوسيلة، أو أسرف في هذا الاستعمال، وتجاوز حدوده، يؤيد ذلك قول الفيلسوف الصيني كونفشيوس « إن وكالة السماء التي وهبت السيادة لرجل لاتهيه اياها الى مالا نهاية، » ذلك بان مقياس مشروعية السلطة هو رضاء الشعب عن مضيره، حتى لقد قيل هناك : « أحرز محبة الشعب تفز بالامبراطورية، وافقد محبة الشعب تفقد الامبراطورية »

سيادة الشعب

٥ — ولقد أيد « منشيوس » هذه النظريات تأييداً جلياً، حتى لقد سبق

بمعاليه القول اللاتيني المأثور : « صوت الشعب من صوت الله » ، واذن فقد رأى « منشيوس » أن رضا المحكومين بالحكومة افضل علامة من علامات إرادة الله « ولقد أيد منشيوس هذه النظرية بإيراد قول « شو — كنج » (Chou-King) الذى وضع النظرية التقليدية الصحيحة للامبراطورية الصينية وهى النظرية القائلة « إن السماء ترى ، ولكنها ترى بعيون الشعب ، والسماء تسمع ، ولكنها تسمع بأذان شعبي » (راجع ص ٦١ من تاريخ علم السياسة لپول چانيه)

فاذا نحن اتخذنا هذا القول دليلا على قيمة النظم القائمة ، كان لنا أن نقول إن الصين قد تنبأت بسيادة الشعوب قبل أن تتنبأ بها أية أمة أخرى ، وكفى الآن أن نعرف أن فلاسفة الصين الاقدمين خاضعوا غمار نظرية سيادة الشعب قبل الفلاسفة الغربيين وسنعود الى الكلام عن هذه النظرية تفصيلا عند الكلام عن نظريات السيادة

د - فكرة الدولة فى مصر

نقص المعلومات

١ — لا تزال المعلومات الخاصة بالنظام السياسى المصرى ناقصة نقصا كبيرا حتى الآن رغمًا من الجهود العظيمة التى بذلت فى سبيل البحث والتنقيب فى كل ناحية من نواحي وادى النيل ، ولذلك فاننا لانستطيع أن ندرس الموضوع دراسة عميقة اذا نحن استندنا على المعلومات الجزئية التى امست فى حيازة العلم الصحيح ، ولكننا نرى رغم ذلك أن فى الوسع استخلاص بعض افكار جوهرية عن الدولة المصرية القديمة ، وهى افكار نقسمها إلى ثلاث ، الفكرة الأولى خاصة بمهمة الطبيعة فى تكوين الدولة المصرية ، والفكرة الثانية خاصة بطبيعة السلطان ، والفكرة الثالثة خاصة بتوزيع السلطان بين الملك والسكينة وتحديد سلطان فرعون .

مهمة الطبيعة فى تكوين الدولة المصرية

٢ — لقد أبنا كيف كونت الطبيعة الدولة المصرية عند الكلام عن الطبيعة

باعتبارها أصل فكرة الدولة، ولكن مهمة الطبيعة لم تقتصر على تكوين فكرة الدولة المصرية فحسب ، بل أدت مهمة أخرى ترتب عليها تحديد بعض قوانين الجماعة ، وما قوانين الجماعة إلا « نتيجة طبيعة الانسان ، وهي طبيعة تخضع لضرورة لطبيعة الأشياء العالمية أو لأحوال الوجود النهائية » وإذا أردنا أن نقف على هذا الأثر ، أثر الطبيعة في نفس المصري كان لازماً علينا أن نرجع الى الجزء الحادى عشر (الدولة العصرية) من وصف مصر خلال الحملة الفرنسية ، الطبعة الثانية سنة ١٨٢٢ ، فقد جاء في هذا الجزء ص ٥٢٤ على لسان المسيو ميشل أنج لانكريه Michel-Ange Lancret ما يأتى : —

« وإنى لأختم هذه المذكرة ببعض ملاحظات عن وراثة الوظائف العامة والحرّاف الخاصة عند المصريين

« ليس في مصر أى وظيفة عامة تستلزم بحكم نظامها أن تكون وراثية، ومع ذلك فإن جميع الوظائف تقريباً وراثية ، وهذا يرجع الى خُلق هذه الأمة العجيبة التى يلوح أن كل شىء فيها يجنح الى الثبات ووحدة الشكل ، ومن الراجح أن أحد أسباب هذا الاستعداد هو جو مصر المستمر على وتيرة واحدة متشابهة ، بحيث تأتى الفصول وتتابع كل عام فى فترات محدودة بالدقة ، وتقترن باحداث وظاهرات جوية متلاحقة فى غير تغيير ولا تبديل . فهذا الجو هو الذى طبع الأهالى بطابعه وخلع عليهم لون وحادّة اتساقه

« ولقد ظهرت هذه الحاجة الى وحادّة الاتساق والتناسق فى الحياة الى حد بعيد جعل على بعض القوانين ، إذ من الواضح مثلاً أن القانون الذى قسم المصريين الى سبع طبقات — ومن الواجب وفاقها أن يرث الأبناء مهنة آبائهم ويزاولوها — يرجع الى حاجة المصرى الى وحدة الاتساق والتناسق فى الحياة ، والواقع اليوم لا يختلف جوهرها عن سابقه ، فالحرّاف المختلفة تُكوّن فى كل مدينة طوائف متعددة بقدر عدد هذه الحرّاف، ولكل منها شيخ خاص ، ومن النادر أن

نرى الأبناء لا يزاولون حِرْفَةَ آبائهم أولاً يعملون في نفس مهنتهم .
« فتحت سلطان العادة ، وبحكم هذا الميل الغريزي القائم على الاحتفاظ
بكل شيء وفاق ما هو عليه من حالة ، كانت وظائف الشيخ والشاهد والحولى الخ
وراثية ، ومن النادر أن تدعو الضرورة الى تغييرها واحلال وظائف أخرى في
العائلات محلها ، ومع ذلك فاذا حصل هذا التغيير فانما يكون على سبيل الفضول .
« وأظهر سلطان هذه العادة انما في وظيفة شيخ البلد بالقرية ، فهذه الوظائف
تبقى عادة في قبضة أغنى المشايخ الذين هم في الوقت نفسه موطن احترام شديد ،
لانهم لا يتلقون هذا المركز إلا بما لهم من الاعتبار والتقدير في النفوس ، ومن المهم
عندهم أن يعيشوا عيشة رغد كي يحتفظوا بهذه المراكز ، ولذلك كان من النادر
أن نرى شيخاً يفقد سلطانه ، والفلاحون يؤثرون أن يعهد بهذه الوظائف الى ابن
الشيخ الشاب المحترم منهم ، ويؤثرون هذا على ان تنتقل هذه الوظائف لآخرين
قد يكونوا أكثر مجربة من هذا الشاب »
فالطبيعة بعد أن كونت فكرة الدولة المصرية على ما تقدم بيانه ، قد جعلت
تكوّن الخلق المصرى بالوراثة ، وتصدر قوانينها بناء على هذا الخلق ولهذا وجب
أن تنتقل الى النقطة الثانية .

طبيعة السلطان

٣ - ولقد ارادت التقاليد أن تكون مصر كغيرها من الدول القديمة محكومة
في بداية حياتها بالآلهة الذين اتخذهم الفراعنة آباءاً لهم ، واعتبروا أنفسهم سلاطنتهم
وخلفاءهم ، ولما كانت السلطة إلهية فان سلطان هؤلاء الملوك كان مطلقاً .
على ان هؤلاء الملوك لم يعتبروا أنفسهم آلهة بعد الوفاة فحسب ، وانما اعتبروها
كذلك في أيام الحياة أيضاً ، ولما كانوا رموز الدولة وممثلها ، فانهم قد طبعوا بطابع
دينى صريح واضح ، ولذلك ظهرت سيادتهم بمظهر السيادة المطلقة الى أبعد حد

ممکن تصوره ، فكل اخلال بالطاعة لأى أمر من أوامر الملوك اعتبر انتهاكاً لا يغتفر ، واعتداء صارخاً وقع على حرمة الدين ، أما الخطأ فما كان يقاس الى خطورته النوعية وإنما الى السبة التى اسندت الى السلطة الإلهية .

فالدولة المصرية كانت دينية من ناحيتين ، ناحية أصل الساطة الإلهي ، وناحية من يزاولها باعتباره أحد الآلهة ، وهذا ما يقضى على المزايا العملية التى ترتبت على تحديد السلطات فى الدولة ، أو تحديد نظام هذه السلطات فى يد مستودعها ومستقرها ، ومُصرِّفها الحى ، لأن السلطة لا حد لها مادامت إلهية ، وإذا نظرنا الى النظرية من حيث هى لما استطعنا أن نفكر فى تحديدها دون ارتكاب أفظع جرم ، إذ السلطة الإلهية لها كامل الحق فى أن تتدخل فى كل صغيرة وكبيرة من أعمال بنى الانسان تدخلا سلم به الجميع .

تحديد سلطان فرعون

٤ — ومع ذلك فيلوح أن هناك حيلة على أساس متين من المهارة واللباقة قد استُخدمت لتحديد سلطة فرعون المطلقة تحديداً عملياً وهى حيلة قضت على المركزية ، ووزعت الاختصاصات الدينية توزيعاً قام على تعدد الآلهة ، ولكن إلى أى حد كان هذا التوزيع الذى أقره الجميع ؟ إن انعدام الوثائق لا يُمكن من تحديد هذا التوزيع .

لم يكن فرعون هو الآله الوحيد ، وإذا كان قد امتاز بلاشك على شخصيات الآلهة الأخرى باعتباره حياً ، فما لاشك فيه انه كان عاجزاً عن ان يفتت كل الافتئات على الميدان المحتفظ به لـكل إله آخر ، لأن كل ميدان من ميادين الآلهة كان يحميه جنود أقوياء من الكهنة الذين لم يكونوا على استعداد للتسليم بتقهم زميل لمعبوداتهم ، وفى الواقع إن كلا من المعبودات المختلفة قد اختص بعمل معين تخصص فيه ، وهذا هو العائق الذى كان فى غير المقدور تذليله واخضاعه .

فاذا ذكرنا هذه الآراء ، ونحن نعمل عقلية الشعب المصرى التى « كانت ترى كل شىء إلهًا إلا الله سبحانه وتعالى » استطعنا أن نصل الى شىء من فكرة الدولة المصرية الدينية .

الاقطاع المصرى

٥ - على أن هناك فكرة أخرى جديدة بالملاحظة ، ذلك بان مصر القديمة قد عرفت نوعا من الاقطاع ، ولكنه كان اقطاعا ضمين للشعب حماية نفسه ، واشتمل على المزايا العملية التى ترتبت على شبيه هذا النظام فى اوروبا خلال القرون الوسطى ، بل انه تفوق عليه من ناحية طبيعته ، فبينما كان العامل والزارع فى اوروبا حتى الثورة الفرنسية الكبرى حيوانا خلق للملاذ الموالى ومتاع النبلاء ، رأينا الطبيعة تقضى على موالى مصر ونبلائها منذ آلاف السنين بان يستحيلوا زراعا وصناعا يستفلقون الارض ويروون الحرث ، ويحصدون الزرع ، ويصطنعون الثمرة ، فنالوا هذا الشرف الديموقراطى العظيم فى سلام وأمان على نقيض موالى اوروبا ونبلائها الذين لم ينالوه إلا بأهراق الدماء .

ولقد قال المسيو ثورنوالد (Thurnwald) ضمن كتابه ، « الدولة والتجارة فى مصر - دليل العلوم الاجتماعية » (فصل أول ص ٧٠٥) ما يأتى : « ويكفى أن يدخل أى إنسان خلف عظيم ليعيش فى حمايته كما يعيش فى كنف رب الأسرة ، وفى هذا علاقات الولاء التى تذكرنا بنظام التبعية ، فهذه الحماية التى تحمل محل ولاء التابع للمتبوع كانت قاعدة النظام الاجتماعى بأكمله ، فهى تنظم علاقات المولى بخدمه كما تنظم علاقات فرعون بموظفيه ، وطبق هذه الصورة تأسست جماعات الأفراد فى رعاية السادة الحماة العموميين ، فكانت طباقا ينتهى عند قمة الهرم الاجتماعى حيث يقوم الملك وكأنه ممثل آباءه ، شأنه شأن التابع للآلهة الذين يعيشون فوق الأرض ،

أما الرجل الذى يعيش خارج هذا النظام الاجتماعى ، أى الرجل الذى لا حامى له ، فهو رجل لا وسيلة للدفاع عنه ، وإذن فلا حق له .

ولكن فرعون كان إلهًا بذاته ، ولم يكن تابعاً لآله ، وهذا ما جعل سلطته استبدادية محض ، وخطرة جداً ، ولكن إذا كان هذا صحيحاً فإن فكرة « ثورنوالد » صحيحة أيضاً فى أهم نقطتها ، وهذا ما يعلل رأى « جيلينيك Jellinek » القائل بأن الأوتوقراطية الفرعونية الألَهية فى مصر لم تمنع مطلقاً تكوين قانون مصرى وقيام عدالة نظامية ، وفى الحق إن الأمير الآله لم يزاوِل سلطته شخصياً ، وإنما كان له وسطاء بينه وبين رعاياه ، ولكن هؤلاء الوسطاء لم يساهموا فى صفة الألوهية ، وإذن فقد كان فى وسع الفرد أن يدافع عن حقوقه تلقاء هؤلاء الوسطاء مهما كان أعزل أمام الملاك الذى لم يكن على اتصال به إلا نادراً ، وهذا ما لطف استبداد الدولة المصرية القديمة تلطيفاً جديداً .

هـ - فكرة الدولة عند اليهود

١ - لم تخطر فكرة الدولة على بال لبنى إسرائيل ، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نميز عهدين فى نظام الحكم عندهم ، أما العهد الأول فعهد الانبياء والقضاة ، وأما الثانى فعهد الملوك ، على أن للعهدين ظاهرة مشتركة هى دينية الحكموم مع بعض تحفظات .

العهد الأول

٢ - كانت دولة العهد الأول مزيجاً غريباً من الديمقراطية الابوية والسلطة المطلقة ، ولقد زاول هذه السلطة انبياء أوزعماء عسكريون استوحوا الله ، ولكنهم شابهوا ديكتاتورى روما القديمة من بعض النواحي ، مع فارق هو قيام الصفة المدنية فى ناحية ، والصفة الدينية فى أخرى ، أما القضاة الاستثنائيون فكانت مهمتهم خلال

قيام الرسل أو الزعماء العسكريين منحصرة في تأييد الدولة ، وتقويتها ، وتدعيمها ،
إذا ما عززها طيش الحكومة الشعبية أو انعدام اهليتها .

العهد الثاني

٣ - وأما العهد الثاني وهو العهد الملكي فصار وراثياً على عجل ، وحدده
الدين من ناحيته ، فمن جهة كنت ترى ملك اليهود ممثل الله ومصطفاه فوق الأرض ،
ولذلك فقد انعدمت حدود سلطته ، ولكنه كان في الوقت نفسه خادم الله ، ولذلك
التزم أكثر من غيره باتباع نصوص القانون السماوي ، واذن كانت سلطة الملك
محدودة من ناحية التطبيق بقانون صحيح سابق على ارتقاء العرش ، وهو قانون كان
لزماً على الملك احترامه وطاعته .

وأما من الجهة الأخرى فكنت تجد هيئة عظيمة الأهمية تضم بين صفوفها
سبطاً من الأسباط الاثني عشر ، ولقد كانت هذه الهيئة تراقب الملك وتذكره
بملاحظة النصوص الألّهية ، وتطبقها إذا حاول الملك تنكّب صراطها ،

ولقد كان من واجب « الحاخام » سيد المعبد الوحيد ، كما كان من واجب
رجال الكنيس ، ووزير الدين ، والرسل أحياناً ، أن يقوموا جميعاً بالاشراف التام
والمراقبة الصحيحة المنتجة التي كانت تتطلبها حتماً وحشية كثير من امراء اليهود .

قيد ثالث

٤ - وهناك قيد ثالث للسلطة المطلقة ، وهو ذلك الذي عمل به اليهود ، في
أيام « داود » ، حيث كانوا يختارون نبياً وسيطاً بينهم وبين الله ، وبهذه الوسيلة
تقيدت السلطة السياسية بالسلطة الدينية ، وزال استبداد السلطة السياسية وظلمها .

بين الهنود واليهود

٥ - ولكن نظام اليهود قد خالف نظام الهند القديمة ، إذ لم يكن في وسع

الكاهن اليهودى أن يفرض سيطرته نهائياً على الميدان السياسى والاجتماعى كما كان شأن البراهمة فى الهند ، لأن كاهن اليهود لم يكن من ذوى الاملاك ، بل ولم يكن قابضاً على اية وسيلة تعاونه فى تدعيم سيادته غير واسطة أدبية بحت ، أما العنصر المادى القوى وهو عنصر الأرض الذى امتلكه البرهمى ، فانه قد نقص كاهن اليهود ، فالشكل الذى ظهرت فيه التيقراطية العبرية كان اذا اقل خطراً واضطهاداً من التيقراطية الهندية ، وهذا النظام يشبه النظام الفرنسى عند العمل بالقوانين الاساسية التى رسمت لأول مرة حدود سلطة الملك الذى تلقى سلطانه من الله مباشرة :

و- فكرة الدولة فى اليونان القديمة

١ - فى الوسع أن نبحت عن فكرة الدولة فى النظام اليونانى القديم من جملة نواح ، ولكن فى المقدم أن نرد جميع الجهات الى ناحيتين ، وهما الناحية الفلسفية والناحية التاريخية والاجتماعية والسياسية والقانونية الخ ، فلنبداً اذن بالناحية الأولى.

الناحية الفلسفية

٢ - لكل دولة بالمعنى الصحيح ، أو كل أمة ، أو مدنية فلسفة خاصة ، اذا انعدمت انهار كيان الدولة ، أو تمزق شمل الأمة ، وغابت فى بطن الأرض المدنية ، لذلك فان العناية بالناحية الفلسفية لها الأولوية فى بحثنا على الناحية الاجتماعية والتاريخية والسياسية والقانونية .

لقد رأينا فيما تقدم آراء عن الدولة تقدمت فكرة الدولة عند اليونان الاقدمين كمقائد الهنود والفارسيين والصينيين والمصريين واليهود ، ولكنها عقائد لم تؤثر فى العلم السياسى العصرى تأثيراً عميقاً ، أما سبب ذلك فقد رده « ويلوجى » (Willoughby) فى كتابه (النظريات السياسية فى العالم القديم - طبعة سنة ١٩٠٣)

الى نقص بعض الحريات الروحية ، أى الفكرية ، لأن قيام هذه الحريات هو الشرط الضروري لأهلية الانسان لانتقاد مظاهر الحياة الاجتماعية .

إن الحياة الاجتماعية تتأثر بقوة العادات والعرف ، وهى قوة يرى البعض أن سلطاناً قوياً خفياً يفرضها على الناس فلا يستطيعون التحرر من قيودها ، والخلاص من أسرها ، ولذلك فإن الناس يعجزون معها عن البحث فى أساس قيام النظم ، ومعرفة قيمتها سواء أكان من الناحية الاجتماعية أم السياسية أم الدينية .

ومتى كان العقل خاضعاً لمثل هذه القوات الخارجية التى تعوق نماء العالم النفسى فلا مناص من سيادة التیوقراطية وصيرورتها صاحبة الكلمة العليا النافذة ، وتكون هذه السيادة بتأليه الملك ، أو بمراقبة يقوم بها الملك عن طريق شعبة كهنوتية تقبض قبضاً فعلياً على ناصية الحكم .

اليونان والحكم التیوقراطى

٣ - ومن الجائز أن تكون اليونان قد مرت كغيرها من الدول الشرقية بهذا الشكل الحكومى الدينى ، ويلوح أنها خضعت له خلال عهد « هوميروس » (Homère) أو أثناء فترة ما قبل التاريخ ، أيام كان النظام القائم خاضعاً لتصرف الآلهة ، وكان الحق يترتب لزماً على الاحكام التى ينطق بها القضاة بوحى المعبودات ، (راجع فوستل ده كولانج - المدينة القديمة - الطبعة الحادية والعشرون سنة ١٩١٠ فصل ١١ - القانون)

المقياس الذهنى - Le criterium subjectif

٤ - وعلى أية حال فان قيمة هذا العهد تاريخية محض ، لأننا نجد أصول علم السياسة فى الآراء التى كونها الفلاسفة السفسطائيون عن العالم والحياة لأول مرة ، وهى آراء قامت على التقدير الذاتى أو المقياس الذهنى ، فالفرد هو مقيار كل شئ ، وعقله مقياس

الحقيقة ، فما هو خارج الفرد خاضع الى التقدير العقلي للفرد ، فالطبيعة ، والدولة ، والايمان ، والتقاليد ، كل ذلك يزنه الانسان ويقدره وفاق الفائدة التي تعود عليه ، وإذن فكل يقين يمكن أن ينعدم من ميدان المعلومات الانسانية ، مادام مقياسه العقل الخالص ، لأن كل ما اعتبره أنا حقيقياً لا يكون ضرورة حقيقياً في رأى الغير ، بل إن اعتبارى الخالص قد يزول أو ينعدم بعد مضي زمن قد يطول ، وقد يقصر ، مادام المقياس عرضة للتقلبات والتطورات والتغيرات ، وإذن يكون من خصائص هذه النظرية أن يتردد اليونانيون الأقدمون في وجود الخالق جل وعلا ، وبما أن من الجائز أن يؤدي التردد الى الانكار ، وأن يتناول الانكار القيمة الموضوعية للحق والخلق والسياسة ، فان هؤلاء الفلاسفة قد جحدوا المبادئ المسلم بها ، وإذن لامناص من أن تخرج موضوعية العالم الى الزوال ، ويكون كل ماله اتصال بالضمير الانساني خاضعاً لأحكام هذه النظرية ، فلا تكون الدولة إذن مؤسسة على فكرة موضوعية ، نابتة ، ملهوسة ، لأن النتائج المترتبة على المقياس الفردى ، أى العقل الفردى تكون نتائج مؤسسة على الفوضى ضرورة ، مادام هذا المقياس مذبذباً ولا استقرار له بحال .

المقياس الحسى ونظرية الدولة

Le Criterium objectif

٥ - ولكن اليونانيين الأقدمين لم يروا أن النظرية الذهنية عديدة الفائدة تلقاء العلم السياسى ، لأنها نظرية فلسفية تؤسس فكرة الدولة على الحياة الروحية ، أى على حياة الانسان الفكرية ، دون أى قوة خارجية ، ولكن خطأ هذه الفلسفة ينحصر في نكران موضوعية هذه الحياة الفكرية ، ولقد استمسك سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو بهذه الموضوعية ، واستخلصوها من العقل لتكون واسطة القربى بين الله والناس .

يشترك الانسان في حياة الضمير العالمى ، وهى حياة تضم بين جوانبها جميع

الضئائر الفردية ، وفي ميدان هذا الضمير العالمى ينبت العقل ، والعقل لا غرض منه إلا أن يدرك به الانسان ما هو حقيقى ، وما هو خير ، وإذن فوجود العقل ، وبالتالى وجود الجماعة السياسية التى ترمى الى رقى العقل ، هو وجود قد تحرر من نير الناس واستبدادهم ، وإذن تكون الدولة ضرورة موضوعية حسية ، وليست نتيجة مترتبة على إرادة إنسانية كما تقول تعاليم السفسطائيين .

ولكن فكرة الدولة اليونانية ليست فى هذا الرأى وحده ، لأن القيمة الأصلية لهذه الفكرة تترتب أيضاً على القيمة المطلقة التى اختصت بها الجماعة ، نظراً لأن فكرة العدالة لا يمكن التعبير عنها إلا داخل الجماعة ، إذا نظمت هذه الجماعة بطريقة تمكن الطبقات الاجتماعية من بذل نشاطها فيها بنسبة ما لكل طبقة من أهمية داخل الحياة الفكرية ، وإذن تتكون الطبقة الأولى المشبعة بفكرة العدالة من الفلاسفة بمعنى الكلمة ، وهم الذين أعدوا أنفسهم ليسودوا وبحكموا بما أنهم أقرب الناس الى فكرة العدالة ، وتليهم الطبقة الثانية ، وهم فريق الوطنيين الذين أعدوا لتنفيذ أوامر السلطة ، والعمل على استتباب النظام فى الدولة ، ثم الطبقة الثالثة ، وهم طبقة المحكومين ، هؤلاء الأفراد الذين تسودهم الشهوة الحسية ، وقد حصرهم اليونانيون الأقدمون داخل نطاق العمال والفلاحين .

فاذا نظمت الهيئة الاجتماعية بحيث يأخذ كل فرد مكانه فى الطبقة التى هو أهل لها بمواهبه وركبه فان الدولة التى تتألف وفاق هذا الرأى تكون متفقة وفكرة العدالة ، وتزداد الحياة الروحية قوة كلما انتج نظام كهذا أكبر قسط من الحكمة ، وخدمها انشط الوطنيين ، ووعظ الحكماء الناس بأخذ أنفسهم بالحزم والعزم والتسلط على شهواتهم وكبح جماحها .

إن الغرض من الدولة لا ينحصر فى مجرد ضمان الحماية والحياة وحده ، ولكنه ينطوى أيضاً على تحقيق اكمل وأتم رقى للحياة الروحية فى كل ذرة انسانية تجد فى

الدولة كيانها المادى ، وبعبارة أخرى ان من الضروري أن توزع الطبقات وفاق تقسيم خاص ، ولكنه تنظيم لا يكون منطقيا وفكرة العدالة إلا اذا صار الشعب اهلالان يصل بحياته الروحية الى اقصى مرتبة من الرقى ، واذن وجب أن يكون لكل انسان مركزه اللائق به .

فاذا نحن نظرنا الآن الى هذا التنظيم كان له قيمة خاصة ، ذلك بانه تنظيم لا يصدر عن مصلحة الفرد ، وانما يصدر عن المصلحة العامة ، مصلحة الجميع ، بما أن قيمة الفرد تكون متناسبة مع عمله للجماعة ، والجماعة هى التعبير المادى لفكرة العدالة ، فقيمتها اذن مطلقة ، ويترتب على ذلك أن ظاهرة قيمة الدولة عند اليونان هى القيمة غير المحدودة التى للجماعة ، وهى قيمة عظيمة لحد جعل وجود الميدان المحتفظ به لحياة الانسان الخاصة منعما مبدئياً بالنسبة للجماعة .

إن للدولة طبيعة مطلقة ، وليس من مجال للحياة يمكن مبدئياً أن يغلق امامها كما يتضح ذلك من أقوال افلاطون فى كتابه « الجمهورية » ، فالجماعة تتفوق فى القيمة الحقيقية على قيمة الشخص بمراحل شاسعة ، لأن الدولة هى الانسان مكبرا ، والفرد جزء من المجموع ، وأثر التدافع فى حياة الجماعة له صده فى نفس الفرد ، أما الفرد فليس له حياة روحية خاصة ، ذلك بان الجماعة قد وجدت عند نشأة كل شىء ، ولذلك كان لها حقوق مترتبة على وجودها ، أما الحق الذى يمكن أن يتمتع به الفرد فمستعار من الدولة التى هى مصدر الحق وحدها .

فكرة الدولة والقانون الطبيعى

٦ - تتعارض فكرة الدولة اليونانية تمارضا جوهريا مع فكرة الدولة التى تصورتها مدرسة القانون الطبيعى ، وهذه فكرة على العكس اساسها الفرد المعتمد على عدد غير محدود من الحقوق الطبيعية التى تستعير منها الدولة أو الجماعة اختصاصاتها القانونية ، فنظرية القانون الطبيعى تضع الفرد فى كفة والدولة فى كفة ،

على أن يكون الفرد حراً ، لأن الحرية وجدت على أنها خاصة بالفرد ، ومن المسلم به ان الحياة الشخصية أولية ممتازة ، أما النظرية اليونانية فترى الحرية حقاً مشتقاً ، ولا وجود لهذا الحق الا بالخضوع للجماعة التي كان اليونانيون يعتبرونها المصدر الاصلى لاية قيمة حيوية

بين الفكرة الشرقية والفكرة اليونانية

٧ - تشترك فكرة الدولة اليونانية مع العقيدة الشرقية في الدولة من ناحية خضوع الفرد للدولة خضوعاً تاماً ، ولكن اساس هذا الخضوع في البلاد الشرقية هو تسلط أى سلطان خارجي ، أما في اليونان القديمة فاساس الخضوع مساهمة الانسان في الجماعة مساهمة طبيعية ، فالدولة ليست سلطاناً يقوم في مواجهة الشعب ، ولكنها الشعب ذاته ، باعتبار تنظيمه السياسي ، وهذا ما يفسر لنا انطباق الديمقراطية على فكرة الدولة اليونانية اكثر من انطباقها على فكرة النظام الملكي ، إذا صح أنها وجدت في ذلك الحين .

وفي الحق لقد كان العصر الذهبي للحياة اليونانية القديمة عصرًا طلي بالديموقراطية طلاء براقاً حجب كل طلاء آخر ، فالدولة باعتبارها شخصاً مستقلاً عن رعاياها الوطنيين كانت بعيدة كل البعد عن فكرة اليونان من الدولة ، وقصارى القول إن التعارض بين السلطة والرعية لم يكن له أى وجود ، (راجع هيلدبران Hildebrand - فلسفة الدولة - ص ٢١ - وويلوجي - النظريات السياسية في القارة القديمة طبعة سنة ١٩٠٣ ص ٦١) .

فكرتا الدولة

٨ - كانت للدولة في اليونان فكرتان ، إحداها فكرة الفلاسفة السفسطائيين ، وهي فكرة تقوم على أساس من ظاهر العالم ، دون أن تمت بأى

سبب الى باطن الأمور الخارجة عن ذهن الانسان، وبذلك صارت الدولة أو الجماعة نتيجة مرتتبة على العمل الفكرى الفردى ما دام مقياس ذلك هو العقل الفردى على ما قدمنا .

وأما الفكرة الثانية التى اتضحت على الخصوص من دولة أفلاطون ، فانها تتعارض تعارضاً كلياً مع الفكرة السابقة إذ تعتمد اعتماداً تاماً على حقيقة الأفكار واستقلالها ، وهى الأفكار التى تمهقت فى العالم المحيط بالانسان ، ولها وجود موضوعى حسي . فأصبحت قيمة الفرد صادرة الى حد ما عن علاقته مع الأفكار الماثلة أمامه فى محيط الواقع ، وإذا نحن طبقنا هذا الرأى على علم السياسة أفاد جنوح فكرة العدالة الى تحقيقها فى الدولة .

التعارض بين الفكرتين

٩ — إن هذا التعارض بارز فى العلوم السياسية اليونانية ، واذن كان علينا أن نبجته فى كل مدرسة من المدارس الفلسفية اليونانية ، وأهمها مدرسة أبيقور ومدرسة المعتزلة Les Solciens .

إن هاتين المدرستين تسلمان بهذا التعارض ، إذ تفرق كل منهما بين المقياس الذهني الخاص بعقل الانسان ، والمقياس الموضوعى أى الحسي ، غير أن كل مدرسة منهما تعتمد على أساس فلسفى يختلف تماماً عن أساس الفلاسفة السفسطائيين وأنصار سقراط وأفلاطون وأرسطو .

مدرسة أبيقور (Epicure)

١ — فمدرسة « أبيقور » ترى أن ليس فى الوجود وحدة قائمة بذاتها، فما نراه كأنه كل ، يتألف فى الحقيقة من أشياء لكل منها طبيعة خاصة تشترك فى تحديد صفة الكل .

فإذا طبق « أبيقور » هذا الرأي على الجماعة ، ألفيناه عاجزاً بحكم الضرورة عن ان يقر جماعة يكون الانسان جزءاً منها بموجب طبيعته ، فانعدام كل صلة بين الناس هي نقطة البداية هنا أيضاً ، وإذا نحن وجدنا صلات في أى ناحية وكانت صلات مترتبة على مجرد المصادفة ، أو كانت قد خلقت خصيصاً لارضاء المطالب النفعية للناس ، فمنذ اللحظة التي ينعدم فيها الاتصال الطبيعي بين الناس ، ينعدم التساؤل عن حياة ترمى إلى طي المجموع فيها ، ويعيش كل إنسان لنفسه ، ويتركز الغرض من ميوله في شخصه الذاتي خاصة ، وعندئذ تعلو الانانية عرشها ، وتقتصر حياة الانسان على السعي وراء الملذذ والشهوات ، ومع ذلك فان هذا السعي يؤدي بنا حتماً إلى أن نرى ملاذ الروح تحتل مكاناً اسمى من ملاذ الجسم باعتبار أن كل ماهو روحى ابقى واخلد ، وعلى اية حال فان الواجب يقضى على الانسان ألا يتمسك بالفضيلة والحكمة الا لما يتصل بهما من ضرور المشقة .

فغرض الحكيم لا ينطوي على السعي إلى ما يملأ الحياة رضاء ، وانما هو أن يدرك في غير مواجهة حالة من الراحة ، والهدوء ، والسعادة المقيمة الثابتة ، والكف عن الشكوى من نقص المتاع ، وغيبض اللذائذ التي لاتزال بعيدة عن المتناول حتى هذه الآونة .

وكذلك ليس من غرض الحكيم ترك جبل الاحساسات على غاربها ، وضمان تفوقها ، وقصر مضمار السيطرة عليها ، بل من واجبه أن لا يدع نفوس الناس هدفا لاستغواء تلك الاحساسات ، وان خضعت فانما تخضع لتلك الاحساسات التي لا يترتب عليها تأثيرات عميقة ، واذن حق علينا أن نجتنب حياة تقوم على انعدام الواجب . واذن فبدهى أن عقيدة كهذه لاترى الدولة إلا نظاما خلقه الناس لادراك فائدته ، واذن فالأبيقوريون هم أول من اذاع الفكرة القائلة بان الدولة تولدت عن عقد ، وهذا اصل العقد الاجتماعى الشهير الذى اسند الناس إلى روسو أمر ابتكاره خطأ .

مدرسة زينون Zénon

ب — وانك لتجد نظرية مدرسة « زينون » ، أى مدرسة المعتزلة (Stoïciens) أو مدرسة الرواقين على نقيض نظرية « أبيقور » ذلك بان « زينون » لا يصدر فى نظريته عن الفرد ، وانما يصدر عن العالم ، فالعالم كائن حى ، بمعنى أن سلطانا إلهيا ، يسود كل شئ فيه ، فعقيدة المعتزلة فى العالم هى اذن عقيدة بوحدة الخالق ، ووحدة الوجود ، فالمولى سبحانه وتعالى فوق العالم ، وأهو منفصل عنه ، أو خارجه ، ولكنه فى كل مكان ، فهو الروح فى المادة ، انه وحده العامل ، إنه روح العالم ، والعالم جسد الله ، أى جسد القوة الظاهرة الباطنة ، العاملة وفاق قوانين منطقية ، والمتسلطة على الطبيعة كلها ، تنقب فيها وتقتادها بأسرها ، وهنا ترى العقيدة الظاهرة فى العالم هى عقيدة دينية ، فهى ، اذن عقيدة مناقضة لعقيدة ابيقور على خط مستقيم .

مقارنة بين المذهبين

ج — فبينما الأبيقوريون يبنون العالم من القوات المستقرة فى الذرات التى تندمج بعضها فى بعض بطريقة ميكانيكية ، إما مصادفة ، وإما اضطناعا ، نجد المعتزلة يرون العالم ثمرة عقل إلهى يصل إلى غاياته بطريقة لا تمتنع فيها للمصادفات ، لأن جميع الحوادث أساسها الضرورة ، وأصلها أن كل شئ يصدر عن قدرة إلهية ، وأن العالم وحدة ، وليس مجموعة تألفت من عناصر متعددة .

ولما كان الانسان جزءاً من هذا الكائن الحى ، فاننا نجد فيه قوة تحاكي نفس القوة التى تحرك العالم ، وتضع قوانين العقل ، فالعقل الإلهى يعمل فى الانسان كما يعمل تماماً فى العالم ، بحيث تكون أعمال الانسان نتيجة ضرورية كباقي الاحداث جميعا ، باعتبارها آثاراً مترتبة على روح العالم ، وإذن فلا وجود لحرية الارادة ، ويكون من الصعب التوفيق بين هذه العقيدة ووجود القواعد القانونية .

ولكن مذهب المعتزلة له حكمته رغم ذلك ، إذ يتطلب من الانسان ان يعيش وفاق الطبيعة ، أى طبق العقل الألهى الذى يعمل فى نفسه ، وهذا الطلب الخاص بالخضوع لله يأمر بالعدول عن الملاذ ، وترك رغبات الاحساسات جانباً ، الى أن ينتهى الأمر بتضحية الوجود الشخصى اذا لم يستطع الانسان أن يعيش فى سبيل الله ، وهذا ما اتبعه اليونان لاحتراز استقلالهم ، وطرد العدو الفارسى من بلادهم ، وعلى رأسهم ميلسياد (Miltiade) الذى دعا زملاءه ليلة معركة ماراثون سنة ٤٩٠ ق . م . الى وليمة تتقدم النعيم المقيم فى الآخرة ، وكان من أمر « تيميستوكل » ان قال فى هذا النصر انه يمنع من النوم ، فعلى الانسان إذن ان يستقل عن العالم الذى يفسد الحواس بأعماله ، ويقلق حياة الارواح بأفعاله .

على ان الانسان اذا اعتزم ان يبتعد عن جميع التأثيرات ، وان يقف موقف جمود وبرود ، وألا يكثرث بالملاذ والآلام على السواء ، فلا يرى له ضرورة فى الوجود غير حياة صخرية ، لا تشعر بوخز ولا تحس متاعاً ، كان حتماً علينا ان نحقق دماً بمصل عدم التأثير ، حتى نتدفع ضد مجرى الحوادث ، ونقوى على اذلال الآلام واخضاعها .

فالخير عند الابيقوريين مستقر فى تمتع منظم للغاية ، ومتعدد الوجوه ، اما عند المعتزلة فان الخير يستقر فى قمع الآلام والافجاء ، فالمعتزم لا يعجب بشئ ، ولا يخشى شيئاً ، ولا يرجو شيئاً .

وإذن فالفيلسوف يكون فى غير حاجة للدولة اذا توافرت لديه أسباب الكفاية ، شأنه فى ذلك شأن الابيقورى ، ولكن هذا لا يمنع الناس من أن يؤلفوا جماعة لما لهم من وحدة روحية ، وما لكل منهم من حصة فى العقل الالهى ، فالدولة اذن جماعة توجد بطبيعتها ، وتمتد الى أقصى حد يمكن أن نجد عنده كائنات عاقلة ، وتتكون وترقى فى صورة امبراطورية العقل ، فتتناول الانسانية كلها .

فالجماعة الروحية التي كانت أساس نظرية المعتزلة على نقيض نظرية الابقوريين لم تكن لتعلق الحياة الاجتماعية على الارادة الفردية المطلقة ، لانها توجد بطبيعتها ، إذ تصدر عن العقل المستقر في كل انسان ، ولا معنى إذن أمام هذه الجماعة الانسانية العظمى لوجود الدول التي تتألف منها الانسانية ، ولا مناص من أن تزول كما زال النعارض القائم بين اليونانيين والهمج ، فالامبراطورية العالمية التي أراد الاسكندر المقدوني أن يؤسسها ولم تتم إلا في عهد الرومان تجد مبررها في نظرية المعتزلة الذين أخرجوا الوطنية من حدودها الضيقة الى معناها العالمي ، على الرغم من أن المعتزلة قد صوروا الامبراطورية العالمية في بداية الرأي كوحدة روحية ، لا كنظام سياسي ومع ذلك فإن فكرة الامبراطورية العالمية قد تناولت فكرة الوطنى العالمى ، وهذه صفة لا تنطبق على الهمج وحدهم ، وانما تنطبق على العبيد أيضا ، لأن العبيد وان كانوا أرقاء ، إلا أنهم يساهمون أيضا فى العقل الالهى ، رغماً من ان الظروف الخارجية التي يعيشون فيها تختلف عن الظروف التي يعيش فيها أى شخص آخر ، اذا نحن أخذنا بنظرية المعتزلة .

وبما أن نظرية المعتزلة تقرر أن من الواجب انطباق مهمة الانسان فى الحياة وتحقيق أغراض الهيئة الاجتماعية أو تحقيق غرض عالمى ، فان العقل يكون فى رأى هذه النظرية هو المشرع الطبيعى الذى يسن القوانين للناس ، وهذا ما يؤدى بالمعتزلة الى التسليم بقانون طبيعى ، يحدد علاقة ما بين الناس باعتبارهم كائنات عاقلة ، وأعضاء فى جماعة أدبية ، وهو قانون طبيعى يتفوق على قانون الانسان ، ويسمو التقاليد والأوضاع التاريخية ، ولقد كان هذا القانون الطبيعى فى عهد الرومان هو نقطة الارتكاز التي أباحت القضاء على الحدود الضيقة التي نص عليها القانون المدنى ، ونحو بل القانون الرومانى الى قانون طبيعى .

فضل المدينة اليونانية

١٠ - وإذا أردنا الآن أن نلخص ما تدين به العلوم السياسية للمدينة اليونانية القديمة ، استطعنا أن نقول إن الفضل الجوهري لذلك العهد المدرسي قد انحصر في القاء النور القوي على قيمة الدولة ومعناها ، أو بعبارة اصح إن هذا الفضل ينحصر في أن المدينة اليونانية القديمة قد كشفت عن فكرة الدولة .

ضعف الفلسفة اليونانية ونقصها

١١ - قام في بلاد الاغريق القديمة الدليل القاطع على الضرورة المطلقة لحياة الجماعة على اساس طبيعة الانسان ، ولكن نقطة الضعف في الفلسفة اليونانية التطبيقية هي تحيزها ، وقاعدة هذا التحيز هي أن اليونانيين رأوا أن يكون للدولة قيمة لا حد لها ، وفي وسعها أن تقضى على حياة الانسان الشخصية .

أما النقص الاكبر في هذه الفلسفة فهو انعدام فكرة الشخصية وهي فكرة ذات قيمة هامة تعدل قيمة الجماعة ، فالانسان في عرف هذه الفلسفة الجديدة يستمد قيمته الخاصة من شخصيته واذن فالفرد لم يتمسك في عهد اليونان القديمة بأنه كائن له قيمة روحية خاصة ، وله رغبات قائمة بذاتها ، ولكنه كان يتمسك بأنه تابع للجماعة ، وأنه عضو في المدينة ، واذن فاستقلاله كان كالعدم أمام الدولة ، وإذا تعرضت مصلحة الجماعة للخطر فلا قيمة لأي مصلحة أخرى بجانبها ، ولهذا السبب فإن الفكرة اليونانية من الدولة تنطوي على جبروت تؤدي نتائجها الى شل نمو الانسان ورفقيه .

وإذا نحن دققنا في ملاحظة واقع هذه الايام وجدنا أن فكرة اليونان من الدولة قد استعادت سيرتها ، وتفشت في كل مكان تقريبا ، إذ أصبحت كل دولة صاحبة الحول والطول ، أما الانسان فهو والعدم سواء أمام سلطانها .

لقد حطمت قذائف مدرسة أبيقور هذا الجبروت ، ولكنه تحطم على نقيض استقلال الجماعة ، لأن الدولة التي تجيء ثمرة المصالح الفردية ، لا تحقق غير الغايات

التي تبررها المنفعة الفردية، ولهذا كان مذهب أبيقور المادى بعيداً عن أن يضع حداً لاستبداد الدولة بسبب شخصية الانسان ، لأن فكرة الشخصية لا تتوافق ونظرية الابيقوريين ، فهم لا يسلّمون بحياة مشتقة من المطلق ، ولا يسلّمون بنظرية الروحية أو الفكرية التي يمكن أن تكون مقياساً لارضاء الحاجات أو عدم إرضائها ، أو يمكن أن تكون مقياساً لتحقيق الملاذ ، أو وقع التأثيرات والشهوات ، فالانسان كائن متعدد يعيش تحت تأثير ميوله ويقتاد وجوده في جميع الاتجاهات التي تمكنه من التمتع والملاذ .

أما عند المعتزلة فمن الممكن أن تكون الشخصية موضوع تساؤل باعتبار أن للحياة الشأن الأول بناء على وحي العقل ، وهكذا يمكن أن يكون للأناية قيمة أمام حياة الجسد ، ولكن نظرية المعتزلة لا تعرف المقياس العقلي الفردي معرفة بمعناها الصحيح ، نظراً لأن المحرك الوحيد الدائم لجميع الاحداث التي تقع في العالم ، وجميع أعمال الناس هو الروح العالمي أو العقل الألهي ، فالانسان يبقى دائماً جزءاً ، أو ذرة ، ولا يعيش لتحقيق اغراض جعلها بيده هدفه ، واذن فليس للاختيار الخاص وجود ، ولا للنشاط الشخصي أثر ، وما نحن في الوجود ، إلا لتتلقى الأوامر ، وتنحكم فينا النتائج الخارجة عن إرادتنا ، فلو كان المعتزم قد تشبع بفكرة الشخصية ، لكان قد هاجم الرق الذي قام على اساس من جحود المقياس العقلي الخاص ، الذي يلزم الانسان بحكم انه إنسان ، فالمعتزم يكتفي بان يقرر أن الفعل الألهي أو العقل يعمل في كل انسان ، واذن فللرقائق أن يطالب بمعاملته ككائن عاقل ، ولكن المعتزلة لا يكرهون الرق ، وليس ذلك لانهم لم يعنوا بما هو خارج حياة الانسان فحسب ، ولكن لأن قواعد آدابهم ما كانت تتطلب القضاء عليه ، ذلك بان الرق لم يكن عندهم نظاماً غير معقول ، ولا كان نظاماً يحول دون الحياة المعقولة التي يملأها وحي العقل وأوامره .

فأول ما يمكن أن نلاحظه إذن هو أن الفكرة الفلسفية من العلوم السياسية اليونانية كانت في حاجة الى الاستكمال ، ولقد كان من الواجب النهوض بشخصية الانسان ورفع قيمتها أمام الدولة ، وهذا ما ستراه فيما بعد ، وإذن فلننتقل الى الناحية الثانية من فكرة الدولة اليونانية .

الناحية التاريخية والاجتماعية الخ

١١ - قطعت المدنية اليونانية القديمة شوطاً بعيداً في الرقي ، وكادت دراسة الجماعة اليونانية وحكومتها تبلغ في ذلك العهد مرتبة النظام العلمي ، ولكننا نرى مع ذلك أن علم الدولة بمعناه الصحيح لم يكن موجوداً في ذلك الحين ، لانعدام وجود الدولة بالمعنى العصري للكلمة ، وكل ما استطاع قوله هو إن اليونانيين قد عنوا بعلم السياسة ، وتمهدوه حتى نما وترعرع رغماً من تدخله في علم الاخلاق .

لاديموقراطية في اليونان القديمة

١٢ - على أن هناك أمراً جوهرياً لا معدى عن ذكره ، وهذا الأمر هو أن الرق ، والتكوين الاجتماعي الخاص بالجمهوريات اليونانية قد أديا بطبيعتهما الى حصر السلطة العامة في أيدي فريق ضئيل من سكان البلاد . حتى البلاد التي تغفل فيها ما أسموه بالديموقراطية خطأ ، وما هو في الحق غير « أوليجارشية » ، وهي حكومة تقوم على عاتق أقوى العائلات ، فالسلطة في « آتيننا » قد انحصرت في قبضة أقل عدد ممكن من الوطنيين ، وهذا ما قرره بودان (Bodin) في الفصل السادس من الجزء الأول من كتابه « الجمهورية » حيث قال : « ومع ذلك فإن تعريف الوطني الذي تقدم به أرسطو البنا لا وجود له من الناحية الشعبية ، نظراً لأن « آتيننا » التي قيل بأن لامثيل لحرية شعبها وسلطته ، قد اشتملت على طبقة رابعة ، كان عددها ثلاثة أمثال عدد باقي الشعب ، ومع ذلك فانها طبقة حرمت أي قسط من الاشتراك

في المناصب العامة ، وتجردت من أى رأى قاطع في وضع المراسيم ، والاحكام التى كان الشعب يصدرها ، فاذا نحن سلمنا بتعريف ارسطو وجب علينا أن نعترف بان أغلب متوسطى الحال مادياً فى « آتينا » قد اعتبروا أجنب وعوملوا معاملة الاجانب حتى عصر بيريكليس (Périclès)

واذا أردت أن تستوثق من هذا القول ، فارجع الى عهد تأسيس الجمهورية اليونانية أيام تيزيه (Thésée) فهناك تعرف أن الهيئة السياسية كانت ارسقراطية محضة لأنها تألفت من رؤساء الأسر دون سواهم ، ولقد استمرت هذه الهيئة على هذه الطبيعة ، حتى عصر « ديموستين » (Démosthène) رغما من اتساعها ، ولذلك فان « لابوليه » (Laboulaye) قد أصاب كبد الحقيقة بقوله « إن أشد الجمهوريات اليونانية تمسكا بالديموقراطية لم تكن إلا ارسقراطية ضيقة » (راجع الدولة وحدودها للابوليه)

على أن « آتينا » لم تكن وحدها البلد الارستوقراطى موضوعا ، والديموقراطى شكلا وسطحا ، فهناك « اسبرطة » ، وهى إحدى المدن التى كادت المساواة تنعدم فيها انعداماً تاماً ، قد تعددت طبقاتها وتفاوتت ، إذ كانوا طباقا كاهرم ، طبقة تعلو أخرى كما قال (فوستل ده كولانج Fustel de Coulanges) ، فأنت تجد فى القاعدة ما يمكن أن تسميهم العتمة ، ومن فوقهم من تستطيع أن تشبههم بمحاسبى الاسرات الرومانية ، ثم من فوقهم الهجناء الذين حرموا التمتع بالمزايا السياسية والدينية التى تتمتع بها الابناء المولودون من زواج شرعى ، ثم الاسافل ، ثم المتساوون ، وعددهم قليل يتراوح بين مائتين أو ثلثمائة ، وهؤلاء المتساوون هم وخدم سادة الحكومة ، ولقد قال فيهم « جزي نوفون » (Xénophon) : « ان الوجود خارج هذه الطبقة هو وجود خارج الهيئة السياسية » ، ولكن هذا الامر لم يقتصر على « اسبرطة » ، بل تناول عددا كبيرا من الجمهوريات اليونانية التى حكمها عدد قليل جدا من الارستوقراطيين

وهذه الارستوقراطية الضيقة ترىنا كيف ضل كثير من المؤلفين سواء السبيل ، ولم يستطيعوا تفهم حقيقتها على صحتها ، ولذلك جعلوا يخلطون ، و يقيمون شبها بين الدولة القديمة ، والدولة العصرية ، واخذوا يقيسون هذه بتلك ، زعماء منهم أن الأقدمين أقاموا صرحا عالياً من الديمقراطية الصحيحة .

لم يكن في اليونان القديمة دولة

١٣ — وإذا كانت اليونان قد تجردت من الفكرة الديمقراطية ، فإنها قد تجردت أيضاً من فكرة الدولة العصرية ، فما اطلقوا عليه اسم الدولة في ذلك العهد كان ضئيلاً إلى حد أنه لم يك شيئاً مذكوراً إذا قيس إلى أحد مراكز الوجه البحري الصغيرة ، فهذه الدولة اليونانية أو الجمهورية اليونانية لم تكن دولة ، وإنما كانت مدينة ، وهذا هو الاصطلاح الذي اطلقه عليها المؤرخ الكبير « فوستل ده كولانج » فالدولة اليونانية المزعومة لم تخرج في كثير من الأحوال عن أن تكون كجمهورية موناكو Monaco . أو جمهورية اندور (Andorre) . مساحة لا تزيد على الخمسمائة كيلومتر ، وعدد سكان لا يتجاوز خمسة آلاف نسمة ، ولكن مهما كان صغر مساحتها فإنها انطوت على كل ما تنطوى عليه اضخم المدن وإنما في صورة مصغرة ، إذ كانت كل مدينة قادرة على أن ترضى جميع حاجاتها ، فقد كونت نظامها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في غير نقص ، واستطاعت أن تعيش حياة سياسية مستقلة عن غيرها ، وإذا كانت هذه الحالة تضعف ما أشرنا اليه من فارق بين المدينة اليونانية والدولة العصرية فإنها لم تقض على هذا الفارق نهائياً .

الفكرة الدينية

١٤ — ونستطيع الآن أن نفهم مما تقدم أن للدولة اليونانية صفتين على جانب عظيم من الاهمية ، وهما تعقيد عناصرها ، وجنوحها الى السيادة الجبارة والظلم المذل ،

فالاقتصاد، والقانون، والسياسة، كل أولئك يختلط بعضه ببعض الآخر، ويندمج فيه، ولكن ليس هذا كل ما في هذا التعقيد من عناصر متشابكة، مختلطة إذ هناك عنصر آخر له أهميته في تكوين الخلق القومى، وبالتالى فى تكوين النظم، ونعنى به الدين.

لقد خلق الله اليونانيين عاجزين عن التفرقة بين فكرة الجماعة السياسية، وفكرة الجماعة الدينية، ولكن الدين كان رابطة اجتماعية لها أهميتها الخاصة فى نظرهم، كما كان سبب شقاق وتفرقة فى الوقت نفسه، رغباً من أنه كان ديناً قائماً على أساطير وخرافات ورموز كلها من صنع الناس.

الدين رابطة اجتماعية هامة

١ — كان الدين رابطة اجتماعية بسبب طبيعته القومية، أو بسبب طبيعته المحلية بمعنى أصح، وهى طبيعة تساعد مساعدة جلييلة فى تكوين أنخاذ القبيلة و بطونها، وعشائرها، ثم القبيلة ذاتها، فإذا ما تم تكوينها عاوت هذه الطبيعة المحلية فى تدعيم تكوين المدينة (راجع فوستل ديه كولانج فصل ٣ جزء ٣)، ولذلك فإن الدولة والدين لم يشتبكا فى قتال أو نضال كما وقع فى أوروبا حتى العهد الأخير، بل على العكس قد رأينا هناك فكرتى الدين والوطن مترادفتين تقريباً، ولكل منهما نفس القوة، ونفس الذبوع والانتشار (راجع له فور (Le Fur) ص ٤٧ — من كتاب دولة الاتحاد المركزى ودولة الاتحاد الاستقلالى) حتى لقد رأى الفرد أن من المتعذر عليه أن يجد لنفسه دستوراً وحقوقاً خارج حدود المدينة، وميادين آلهته.

ولقد كتب «رينان Rénan» بصدد دين «أتينا» يقول: «كان دين أتينا هو نفس أتينا ومؤسسيها وقوانينها، وعاداتها وعرفها، فهو دين لم يكن بحاجة الى قواعد جامدة، إنه إذن كان دين الدولة بكل ما فى الكلمة من قوة، بحيث

لا يكون الفرد آتينيا إذا هو لم يقيم هذه الشعائر ، فالدين كان إذن عبادة الاكروبول L'acropol مشخصاً ، والحلف بمذبح أجلور (Aglaure) لم يكن له معنى غير القسم بالموت في سبيل الوطن . (راجع رينان — ما هي الأمة ص ٢٢ — « Qu'est ce qu'une nation ») وإذن فلا وجه للعجب والاستغراب إذا علمنا أن أرسطو (Aristote) قد اعتبر الوظائف الدينية كتكليف مدني في مرتبة منصب القضاء .

ومن البديهي أن هذا الشعور الديني القومي ، بل من البديهي أن عبادة الوطن بهذه الطريقة كانت تفيض على الدولة قوة دونها كل قوة أدبية أخرى ، ولذلك فأننا نستطيع أن نقول مع « فوستل ده كولانج » : « كانت الفكرة الدينية هي الروح الملهم والمنظم عند الأقدمين ، وكانت الوسيلة « الصحيحة » لميلاد الدولة ، (راجع ص ١٥٠) .

الدين الخرافي وسيلة تفرقة

ب — ولكن إذا كان هذا الأمر مما يجتمع على السلطة قوة ، فإن هذه القوة كانت تسارع الى أن تفسد وتتحلل وتستحيل ظلاماً ، وهنا يبدأ عامل الانقسام عمله ، فالآلهة الذين يحمون كل مدينة ينفضون أيديهم من الدفاع عن المدن المجاورة ، وتكون النتيجة أن كل وطني يخرج بعيداً عن حدود أرضه القومية يفقد مزية الانتفاع بحقوقه ، ويمسى أعزل من وسائل رد عادية اللصوص عنه ، فيعجز عن دفع المظالم ، ووقف سوء المعاملة ، إلا إذا كان هناك اتفاقية تغاير ذلك .

ومما كان الأمر فان النظام الذي قام في بلاد اليونان القديمة على قاعدة الخلط بين العدالة والدين كان نظاماً قصير النظر جداً ، لأن أعماله ومهامه لم تتخط حدود المدينة ، ولذلك فان الاستعانة بالآلهة لم تتوافر إلا داخل هذه الحدود ، ولم يكن في وسع وطني مدينة أن يستظلوا برعاية آلهة مدينة أخرى ، بيد أن هناك ما هو أغرب مما تقدم ، فمما تملن الحرب بين مدينتين تدخل الآلهة في هذا النضال ،

وتشتبك في المععان ، وتصبح أعداء وهكذا قاتل آلهة ترواده آلهة اليونان ، فانتهى الأمر باحقاد الجنود ، وعداوات الدول الى أن أدعتها الأحقاد والعداوات الدينية وأذكتها ، فاذا كان الدين قد قوى كل مدينة في اليونان ، فقد حال دون خروج كل مدينة من حظيرتها الضيقة ، وبذلك يكون الدين الخرافى عائناً قويا في سبيل الاتحاد العام ، وعقبة كأداء أمام أى اتحاد استقلالى ، أو أى وحدة في صورة دولة قوية كبيرة تتكون عن طريق إدماج المدن الصغيرة بعضها في بعض .

في سبيل الوحدة الدينية

ج-- ومع ذلك فإن الرقى المطرد الذى أحرزته الفكرة الدينية اليونانية قد أدخل مع الزمن شيئا من المرونة على العقيدة الدينية المحلية ، فبعض العقائد وبعض المعبودات أصبحت شائعة شيوعا تناول كثيرا من المدن ، إن لم يكن قد تناول اليونان كلها ، إذ تكونت اتحادات دينية ، ورأى الناس معابد دولية كمعبد « دلف » (Delphe) ومعبد « ديلوس » (Délos) ، وذهب بعض الفلاسفة الى حد بث الدعاوة لمعبود واحد ، وإله واحد ، (راجع ميالى Méaly) ، كتاب عهد الاصلاح ص ٩ وما بعدها .

تعقيد فكرة الدولة واجتماعيتها

١٥ — فما نستخلصه مما تقدم هو تعقيد الدولة في المدينة اليونانية القديمة التى كانت تحاكي بنظامها نظام البلديات في العصر الحاضر « فجميع الميول ، وجميع الجهود المشتركة التى بذلها اليونانيون الاقدمون في ميادين الدين والحق والعادات والاجتماع والفن والعلم والملكية والزراعة والتجارة والصناعة كانت تتقابل وتختلط بفكرة الدولة » كما قال « بلونتشلى Bluntschli » في كتابه (النظرية العامة للدولة ص ٤١) ولقد لاحظ المسيو « سوشون » (Souchon) ضمن كتابه « النظريات الاقتصادية في اليونان القديمة أن الفكرة اليونانية كانت أميل الى علم الاجتماع

من الفكرة العصرية ، وهي ملاحظة حقة صحيحة لاسبابها من ناحية فكرة الدولة ، ولكن الفلسفة اليونانية لم تعرف أن ترتب العناصر القائمة وفاق قيمتها الحقيقية لتخرج منها نظاما نتيبن به الجوهرى من الثانوى ، والاصيل من العرضى .

اختصاصات المدينة اليونانية

١٦ - لم يكن فى مقدور المدينة اليونانية التى انطوت على كل ماتقدم إلا أن تكون دولة لها اتصال بكل شىء ، لذلك كان من الضرورى أن تتصل باعمال الوطنى جميعاء ، وبأى ناحية من نواحي هذه الاعمال ، ولقد تيسر ذلك لقلة عدد الوطنيين الذين يتمتعون بالحقوق العامة فى الدولة ، وهذا الاتصال هو ما لاحظته بلونتشلى بقوله : « ان استقلال العائلة أو التربية الابوية ، وحتى الامانة الزوجية ذاتها لم تكن بمنجاة من افتئات الدولة اليونانية ، وكذلك كان شأن الثروة الخاصة الى حد ما ، فكانت الدولة إذن تتدخل فى كل شىء ، وما كان علم الاخلاق ، ولا القانون يحددان من سلطانها ، إذ كانت تتصرف فى أجسام الوطنيين وفي مواهبهم ذاتها ، بل لقد بلغ بها الأمر أن أكرهت الناس على قبول الوظائف العامة كالخدمة العسكرية ، فالفرد يموت أولا ، ثم يبعث فى الدولة ، فالدولة تعيده خلقا جديدا وتعيد له حياة حرة نبيلة ، واذا ضربنا صفحا عن قوة العادة وجدنا أن سلطان الدولة اليونانية المطلق لم يلففه سوى اشتراك الوطنيين فى مزاولته من ناحية ، والخوف من أن ينزل بهؤلاء الوطنيين غضب الشعب واستبداده من جهة أخرى ، ولعمرك إنه خوف يمكن أن يتفادى به الانسان النتائج النهائية لشيوعية عامة ، وكذلك كان هذا السلطان بها ، وتفلى حدته بحكم العلاقات الضيقة التى تربط بلدا صغيرا بغيره ، مع العلم بأنه سلطان ليس فى خدمة شهواته غير وسائل ضعيفة ، كما أنه مكره على أن يقيم وزنا لقوة جيرانه » (راجع بلونتشلى — النظرية العامة للدولة ص ٣٢) .

السفسطائيون ورفع النير

١٧ — يثبت ما قدمناه اثباتاً جلياً أن الدولة اليونانية الجبارة التي انحصرت في دائرتها الضيقة جداً ، قد أصبحت محكمة تفتيش ، ظالمة باطشة ، ولقد حاول السفسطائيون أن يهزوا نيرها ويكشفوا عن عواقب البلاد عتوها ، بأن رفعوا الصوت عالياً داوياً محتجين على مزاعمها احتجاجاً صارخاً مستصرخاً جعل الكلبين يستأنسون به فيما بعد .

الكلبيون Les Cyniques

١٨ — والكلبيون فريق من الفلاسفة نفروا من جميع اللياقات الاجتماعية وعافوها ، وحالفوا حياة التمرد على الوجود ، واتخذوا من التشرد واعتياد التهمك على المارة والسابلة ديدناً لهم أدى بالناس إلى اعتبار هؤلاء الفلاسفة والكلاب سواء ، ولذلك فأنهم نحتوا من الكلب رمزاً لمذهبهم .

مذهب السفسطائيين

١٩ — لقد قدمنا شرحاً مطولاً عن هذا المذهب ، ولكن المقام الاجتماعي يتطلب منا أن نكرر القول بأن هؤلاء الفلاسفة قد جنحوا إلى أن يروا في الفرد مقياس كل شيء ، وفي عقله مقياس الحقيقة ، ولما كان هذا هو مقياسهم فقد استطاعوا أن ينازعوا في جميع حقوق الدولة ، ثم ذهبوا بالمنطق إلى حد الوطنية العالمية ، ولكن نجاحهم كان وسطاً من الناحية العملية .

أولياء سقراط والخيال

٢٠ — أما أولياء سقراط وأشياعه من الكتاب فإن أعمالهم التي قاموا بها في سبيل القضاء على مظالم الدولة ، ومشاكلهم الجمة التي تناولت تطهير النفوس وتقويمها

وتجميلها قد خلعت على مباحثهم السياسية نوبا هو أقرب إلى الخيال منه إلى الأعمال ،
إذ أضاعوا الوقت في البحث عما يجب أن يكون ، واتخذوا من نتائج هذا البحث
وسيلة للخلاص من تسلط الدولة على رعاياها تسلطاً عنيدا ، دون أن يُقدِّموا على أى
عمل مادى حتى بعد أن تكونت الفكرة وبرزت ، وهذا ما يبين لنا السبب في
اهتمام ارسطو وافلاطون بالتمتع بدراسة نظرية تصلح لان تكون أساسا لدولة استوفت
شروط السكالم ، ونموذجا عالميا للجماعة السياسية ، بيد أن هذا الموقف الذى بلغ شأوا
بعيدا من المبالغة في السمو بمعنى الدولة قد جعل هؤلاء المفكرين لا يعنون بعبادة المدينة
وشعائرها ، فاعتبر هذا الموقف بمثابة نكول عن أداء الواجبات المدنية ، بل لقد
وصل الأمر إلى اعتبار هذا الموقف خيانة بمعنى الكلمة ، ولذلك فان الاتيينيين
قد حكموا بالاعدام على أناجزاجور « Anaxagore » الذى تهرب من أداء تكاليف
المدينة الدينية ، أماسقراط « Socrate » نفسه الذى اتهم بأنه ازدري الشعائر
القومية وقضى على الدين السياسى لاتينا ، فقد تحتم عليه أن يتجرع كأس السم
استخفافا بالموت واحتقارا ، وآثر تضحية حياته على أن يرجع عن مبدئه القويم ،
فكان له الخلود .

الجنوح الى تقدير الواقع

٢١ — وكان لهذا الجنوح الى الخيال ظاهرات جليلة الشأن ، ذلك بأنه
قد تجرد من الأثرة والانانية ، علة إخفاق المبادئ وفسادها ، بل وما كان في وسع
هذا الجنوح أن يكون أنائيا ، إذ صدر عن عقول غنية مستنيرة كهقول سقراط
وافلاطون وارسطو

سعت هذه العقول في إيجاد دولة نموذجية ، وهذا ما لم يكن في الوسع
تحقيقه اذا أغفل هؤلاء العقول الكبار الأمر الواقع ، وهذه الفكرة التى انحصرت
في معرفة الواقع كى تصل الى استكنائه ما يجب أن يكون ، قد تجلت عند افلاطون

وازداد تجليها عند ارسطو ، حيث عني عناية خاصة بالبحث والتنقيب عن طبيعة دول زمانه وتكوينها .

قبيل افلاطون وارسطو

٢٢ — لقد تمكن افلاطون وارسطو من العلم تمكناً تاماً ، وبزا الأقران في معالجة الفلسفة السياسية ، ولكن هناك أساتذة افذاذا سبقوا هذين المعلمين العظميين وتلوها ، كهوميروس (Homère) الذى صاح خلال العصور البعيدة فلاً الاجواء بارائه التى كان من بينها قوله : « إن حكومة العدد الكبير لاتصلح للعمل ، ومن الواجب أن لا يكون هناك غير رئيس واحد ، هو الملك » ، ثم جعل يلاً قصائده باسماء هؤلاء الذين كانوا الرؤساء إلا وائل للدولة ، ولقبهم « بابناء زوس » (كبير الآلهة عند اليونان) و « رعاة الشعوب » ثم كانوا فى الوقت نفسه قواداً وكهنة وقضاة ، وكان سلطانهم ليناً وقاسياً ، ابويا ومستبدأ ، إنهم كانوا فى رأيه الجبارين الرحماء .

ثم جاء هيرودتس (Hérodote) فكان أول من طرح على بساط البحث موضوع أفضل اشكال الحكومات ، وهو موضوع لما تنته الانسانية من مناقشته ، ثم تلاه سقراط ، فكان خلقياً أكثر منه سياسياً ، ولكن تعاليمه جعلت تذكر الناس والدولة على مجرى الزمن بالانترام جادة العدل الذى لامراء فى انه قانون الحكومات كما هو قانون الافراد ، ولقد ردد افلاطون بعدئذ هذه التعاليم فكان صدى يحكى سقراط .

فكرة افلاطون السياسية

٢٣ — كمنت فكرة افلاطون السياسية فى كتيبه : « السياسة » و « الجمهورية » « والقوانين » ، وهى فكرة جميلة جليلة سخية ، ولكنها مشبعة بالخيال ، فياضة بالاوهام ، ولذلك كانت رأيا اشتراكيا أو شيوعيا على الاصح ، امتاز بالخلط بين

الخُلق والسياسة، ولا غرض منه إلا أن يتحقق كمال الوطنى ، فالدولة فى رأى افلاطون هى « فضيلة الانسان الواضحة فى سمو ، والرمز المتسق لقوات الروح الانسانية تجلى فى جلال ، إنها الانسانية بلغت الكمال . »

ثم استخلص الفيلسوف وجوب ان تكون حكومة الدولة فى قبضة الحكماء ، كي يحكموها كما يحكم العقل الروح ، فمهمتها الاولى هى اِذن العناية بالتربية التى أعدت لتكوين وطنيين ، أما السياسة فيتناهى أمرها عند افلاطون الى استعارة برّاقة شكلا ، خاطئة موضوعا ، إذ يجعل منها « نوعا من النسيج الملصق ، هو نسيج الارواح والاخلاق . »

ولكن أضعف نقطة فى نظام افلاطون هى نظامه الذى شيده كله تقريبا بطريقة الاستنتاج ، دون ان يمت بأى صلة الى التجربة والاختبار ، وهذه طريقة كانت سبب فشل هذا الفيلسوف العظيم فى جميع أعماله .

أما ضروب النجاح الجزئى العظيم التى أحرزها فترجع الى موهبته العقلية ، ولكنه مع ذلك قد شعر بالتنافر الصميم القائم بين طريقته العلمية وموضوع دراسته ولذلك أجهد نفسه فى وضع كتابه « القوانين » ليحدد ما يستطيع التطبيق قبوله من آرائه المنطقية والعقلية ، فجاء سفرا انطوى على ملاحظات جلية القدر ، فى وسع الخبير أن يجنى منها خير الفوائد ، وفى طوق المبتدىء أن يتخذ منها غذاء روحيا وعقليا مخصبا دسماً .

فكرة أرسطو السياسية

٤ - ولما جاء أرسطو جعل روح الواقع تقطع خطوات واسعات فى سبيل الرقى ، فرد الى طريقة الملاحظة مكانتها وحقوقها ، وجعل منشئاتها تقوم على تحليل دقيق ، وهكذا استطاع أن يرى فى روح الاجتماع الأصل الضرورى الثابت لقيام المدينة ، ثم رأى فى الأسرة أساس المدينة ، وفى اجتماع عدة أسر تكوّن القرية ،

وفي اجتماع عدة قرى تكوين الدولة ، وبما أن الاجتماع طبيعى فى الانسان ، فقد كان لا مناص من أن تأتى الدولة ثمرة للطبيعة الانسانية ، ولعمرك إنها ملاحظة ترتبت على الذوق السليم ، ولكن فلاسفة القرن الثامن عشر قد استنكروها .

والى جانب هذه الآراء الصائبة نجد آراء أخرى صحيحة وعميقة تتناول موضوع الدولة وغرضها ، فقد قال أرسطو مثلاً : « من البدهى أن الدولة جمعية ، وبما أن رابطة كل جمعية هى المصلحة ، لأن الناس لا يعملون شيئاً مطلقاً إلا لفائدتهم ، فمن الواضح أن ترمى جميع الجمعيات الى إرضاء مصالحهم ، وأن تكون أهم هذه المصالح موضوع أهم الجمعيات ، وأهم الجمعيات هى تلك التى تضم جميع الجمعيات الأخرى ، وهى جمعية يطلق عليها اسم دولة وجماعة سياسية » (راجع كتاب أرسطو - السياسة - جزء أول فصل أول ، فقرة أولى ترجمة ب . سانت هيلير (B. Saint-Hilaire) .

فحماية المصلحة العامة والدفاع عنها هما إذن موضوع جهد الدولة ، ولم يتردد أرسطو مطلقاً فى أن يعلن أن جميع منشآت الدولة التى لا غرض لها إلا المصلحة العامة ، والمتصلة بالعدالة اتصالاً دائماً إنما هى منشآت عادلة ، إذ قال : « إن الخير فى السياسة هو العدل ، أو المصلحة العامة بعبارة أخرى » .

وإذا أردنا أن نعرف ما هى المصلحة العامة أجاب الفيلسوف : إن للدولة اختصاصاً يقضى بالمحافظة على الأمن العام ، وإنماء رخاء الوطنيين وسعادتهم ، وفى الوسع تجزئة هذه المهمة الى ستة عناصر ، وهى : الأقوات والكن والسلاح والمالية والشعائر الدينية والعدل ، وهى عناصر يقابلها ست طبقات : الزراع والعمال والجنود والأغنياء ورجال الدين والقضاة .

بين دولة أرسطو والدولة الحديثة

٢٥ — ومع ذلك فان دولة أرسطو ليست هى دولة العصر الحاضر ، ذلك بأن

دولته تنطوى على فكرة استغلال الانسان الانسان ، وهى فكرة تكفى وحدها لأن تبين لنا الفارق النظرى بين دولته ودولة هذا العصر .

آراء عامة

٢٦ — لقد رأى أرسطو وكل كاتب يونانى معه أن المدينة اليونانية أرسطوقراطية أصلاً ، ولذلك فإن كل قطنها لم يكونوا وطنيين ، أما أعضاء الدولة فكانوا هؤلاء الذين يشتركون وحدهم برأى قاطع فى أعمال السلطتين الجوهريتين ، وهما سلطة المداولة فى الأعمال العامة ، وسلطة القضاء .

ولكن هاتين الوظيفتين كانتا من الوظائف التى تستنفد مجهود الانسان وعنايته ، ولذلك كان من الواجب فى سبيل الاحتفاظ بهما أن يكون الانسان فى حالة من السعة ، وهى وسعة لم يكن فى المقدور توافرها للوطنيين إلا عن طريق ثروتهم الخاصة أو عن طريق أعمال الغير لهم .

غير أن الشرط الأول ، وهو شرط الثروة ، كان من النادر توافره ، ولذلك كان على الوطنيين أن يحققوا الشرط الثانى كى يتمتعوا بهذه الوظائف ، وهذا ما أدى الى انقسام الجماعة الى شطرين ، شطر ضم رجال الدولة الأحرار الذين كانوا وحدهم أعضاء الدولة ، وقسم ضم العمال والعبيد الذين كانوا رعايا الدولة وأدواتها ، ويلوح أن أرسطو لم ينظر الى هذا التقسيم بعين المقت إذ قال : « وأعنى بالدولة عملياً تلك السكينة البشرية التى ليست فى حاجة الى العمل كى ترضى ضرورات وجودها » (راجع كتاب السياسة جزء ٣ فصل أول فقرة ٨) ذلك بأن « دستوراً حسناً لا يستطيع أن يقبل العامل أبداً بين صفوف الوطنيين » (راجع كتاب السياسة جزء ٣ ، فصل ٣ فقرة ٢) ، وتكفى هذه النصوص وحدها لأن نحمل هؤلاء الذين يشبهون دولة اليونان القديمة بالدول المصرية على أن يفكروا طويلاً فى أحكامهم ، وفى وجوه الشبه بين الدولتين ، ولننتقل الآن الى فكرة الدولة فى روما القديمة .

ز - فكرة الدولة عند الرومان

١ - من اللائق أن نقف لحظة أمام عظمة الرومان ، وإن نقر بعجز بني الانسان عن أن يقاوم بالمادة جبروت الزمان ، ثم لنحيي مشوى هذا الشعب رغما من عقمه في ميدان العلوم السياسية .

نعم إن الرومان لم ينتجوا في ميدان فكرة الدولة ، وكل ما نستطيع أن نعثر عليه عندهم ، ولا سيما في كتب شيشيرون كان مستعارا من الفلسفة اليونانية التي ذاعت في روما أيام فتح البلاد اليونانية القديمة ، فقد أحدثت سياسة المعتمدة على الخصوص أثرها في حضارة روما السياسية .

ولكن فكرة الدولة ليست في المذاهب الفلسفية وحدها ، لأن تطبيقات الحياة السياسية يمكن أن تخرج أيضا نحو تفويق بعض آراء ومعتقدات ، وهذه حالة الرومان بصفة خاصة ، فبينما كانوا يبذلون الجهد في تكوين دولتهم العالمية وسيادتها ، رأيناهم يصورون لنا الدولة ككائن ذي سطوة وسلطان يستطيع بهما التوافر على حق الدفاع .

وفي الحق أن في الطوق اذابة عدة شعوب لتكوين وحدة سياسية في سبيل خدمة مدنية وثقافة وسلطان ، ولهذا السبب قلنا إن فلسفة المعتمدة تنطبق على دولة الرومان تماما لانها كانت تخرج الى تكوين دولة عالمية وفاق المذهب الذي أظهر فكرة الدولة لأول مرة في معترك العلم السياسي على انها مصدر جميع السلطات ، ولقد عمرت هذه الفكرة منذ ذلك الحين حتى الآن ، وبين المؤلفين عدد وفير يرى الدولة في هذه العقيدة ، وهذا السبب نفسه هو الذي يدعو الشعب الى أن يقف من السلطة موقف التابع الخاضع ، ولقد بقي هذا الازدواج بعد سقوط الامبراطورية الرومانية متبعاً في امبراطورية « شارلمان » (Charlemagne) ثم استمر بعدئذ

جزءاً من العلوم السياسية حتى هذه الايام ، ولذلك فانتنا نلمس دائماً تعارضاً بين السلطة والرعية في مواطن عديدة .

التفوق في القانون

٢ - ولكن إذا كان الشعب الروماني لم يشمر في ميدان العلوم السياسية ، فان مواقفه القانونية لا تنكر ، ولقد كتب « بلونتشلي » يقول : « ساهم الرومان أكثر من أى شعب آخر بين شعوب العالم القديم في عبقرية الدولة والقانون ، ولقد قامت هذه المساهمة على الأخلاق أكثر مما قامت على العقل ، ولذلك فان سلطانهم كان أعظم من سلطان اليونان في هذه الناحية » ، ولكن فكرة « بلونتشلي » على جانب من الغلو فضلاً عن أنها خاطئة الى حد ما .

فاما أن الرومان أصابوا عبقرية القانون فهذا ما لا نزاع فيه مطلقاً ، وإما انهم أصابوا عبقرية الدولة فانهم لم يساهموا بأى صورة في علم السياسة ، ولا سيما من الناحية النظرية ، ولقد أصاب بول جانيه « P. Janet » عند ما قال في كتابه « تاريخ العلوم السياسية » (ص ٢٧١) : « كانت السياسة العملية في روما موضع إعجاب ، أما العلم السياسى فقد أهمل » ، فالاجتماعيون اللاتينيون كانوا ورثة اليونانيين مباشرة ، ولم يكن شيشيرون في كتابه (de Republica) غير صدى « أرسطو » و « بوليبي » (Polybe) ، ومع ذلك فقد رأى الفيلسوف الروماني أن الواجب يقضى بأن يكون الغرض من أى حكومة هو تحقيق خير الشعب ، ثم جهر بهذا الرأي وتابع العمل على تحقيقه الى حد ما داخل روما دون خارجها حيث قضى بأعماله على المبادئ الجليلة التي دونها في كتابه « الواجب » عند ما كان قنصلاً في مقدونيا

وجه الشبه بين روما وآتيننا

٣ - كاد كثير من الأحوال الاجتماعية الجوهرية المتعلقة بوظيفة الدولة تكون واحدة في البلدين ، ولذلك رأينا كثيراً من الشراح يعالجون في سهولة وجه الشبه

بين روما وآتيننا ، فالجاعتان قامتا على الرق ، وإذن فالشطر الأكبر من السكان لم يكن له اعتبار ولا قيمة أمام القانون العام ، وإذا أردت المزيد من هذه النقطة فراجع الكتاب الرابع ، فصل ٤ من العقد الاجتماعي لروسو ، فإنه مفيد من ناحية وثائقه ، وإن كانت أحكامه قليلة الأهمية .

فالدولتان كانتا « أوليجارشيتين » (Oligarchies) ، تحكمهما حكومة أعيان مختارة من بين أقوى العائلات ، رغمًا من اتصافهما بالديموقراطية خطأ .

ولقد أدى الرق في آتيننا أولاً ، ثم في روما ثانياً ، إلى احتقار العمل اليدوي ، وإقصاء العمال عن حظيرة الحرية إقصاء كاد يكون تاماً ، حتى لقد كان حظ العمال من الأعمال العامة ضعيفاً ، بل كاد يكون منعدماً ، فالدولة لم تكن في بداية أمرها على الأقل غير جمعية أرستوقراطية مؤلفة من رؤساء العائلات ، أما الديموقراطية فإنها لم تدخل روما مطلقاً ، كما لاحظ ذلك كثير من الكتاب (راجع النظم السياسية الرومانية للمسيو . هومو . L. Homo — من المدينة إلى الدولة ص ٤٤٠) .

ولقد قص علينا التاريخ أن ملوك روما كملوك اليونان قد بذلوا جهداً كبيراً ليلحقوا الطبقات الوضيعة بالهيئات السياسية حتى يستعينوا بها على إخضاع طبقة النبلاء وفل شكيمتهم ، وكسر شوكتهم ، ولكن هؤلاء النبلاء قاوموا هذا الهجوم السياسي احتفاظاً بما لهم من امتيازات وحقوق .

ومن الممكن أن نرى قيام الجمهورية الرومانية من نواح كثيرة ، كرد فعل لأعمال رؤساء العائلات ، حتى لقد قال « فوستل ده كولانج » في كتابه جزء ٥ فصل ٢ وجزء ٤ فصل ٣ أيضاً : « كانت روما في القرن الثالث ، ثم في القرن الثاني قبل المسيح أعرق مدينة في الحكم الارستوقراطي بين مدن إيطاليا واليونان » ، فالنبلاء أصبحوا في ذلك الحين المساهمين الحقيقيين في ملكية الدولة ، وهذه الطبيعة كانت محسوسة جداً فيما يتعلق بالجرائم التي كانت ترتكب ضد الأمن العام ، إذ

احتفظ كل نبيل بحقه في العمل ، وكان في وسعه أن يعمل باسم الهيئة الاجتماعية ، وهذا ما لا يمكن أن يكون إلا في جماعة قليلة العدد ضيقة الحظيرة .

ومع ذلك فليس من الواجب إلا أن نتفادى المغالاة في الكلام ، لأن وجه الشبه بين الدولة اليونانية والدولة الرومانية لم يكن مطلقا ، لأن الدولة الرومانية قد انطوت على عناصر جديدة .

الفارق بين الدولتين

٤ — لم تستمر دولة الرومان زمنا طويلا كدولة قائمة على اختصاصات البلديات كما كان الشأن بالنسبة لدولة اليونان ، إذ تحولت من دولة بلدية الى دولة قومية بالمعنى الصحيح للكلمة ، ثم جنحت الى أن تتطور في سبيل دولة عالمية ونجحت بعض النجاح .

ضمان هذا التطور

توحيد الأديان وتوحيد الاوطان

٥ — ولقد استطاع الرومان في مهارة ولباقة أن يضمنوا هذا التطور بالعمل على ازالة العوائق من سبيله ، وهذه العوائق هي تلك التي ترتبت على اختصاص كل مدينة بعبادة معينة ، كانت في الواقع سبب الحيلولة دون تكوين الوحدة اليونانية على ما أبناه فيما أسلفنا .

نجحت روما في ذلك لأنها اتخذت من آلهة المدن التي فتحها واخضعها لسلطانها آلهة خاصة بها ، أو لأنها أباحت لهذه المدن ان تتخذ لنفسها آلهة من بين آلهة روما ، فكانت النتيجة ان شد أزرها مدد استخلاصته من قوة السياسة المرنة المتسامحة ، وسرعان ما تناست كل مدينة آلهتها ومعبوداتها ، وبخاصة في اليونان ، واذا لم تكن المدن قد تناست معبوداتها وآلهتها ، فانها قد انزلتها على الأقل منزلة

ثانوية ، وعبدت الآله « روما » ، والآله « قيصر » ، فكان هذا الامر مبدأ وحدة وتماسك جزيل النفع ، جليل القدر ، علقت عليه حكومة روما أهمية جوهرية على أنه اذا كان اندماج الدولة في الدين قد تغير في مظهره قليلا ، فانه قد تم كما كان الشأن في اليونان ، حتى لقد أصبح من المتعذر أن نجد في الخارج تبعية رسمية مطلقة تحاكي تبعية روما للآله ، ولذلك فان الشعائر العامة تميزت عن الشعائر الخاصة تماما ، وهي شعائر ما كانت الدولة تعبرها أى اهتمام ، على عكس الشعائر العامة ، فان الدولة قد قست بسببها في معاملة الوطنيين والشعوب ، إذ جعلت الاشتراك في الحفلات الدينية الرسمية فرضا يدل أدائه على انه مظهر ولاء للدولة اكثر مما كان مظهر ولاء للايمان ، اما النكول عن أداء ذلك الفرض فقد اعتبره الرومان موقفا عدائيا ضد الوطن .

امتداد سلطان الدولة

٦ - ومما لا شك فيه ان تدخل الدولة في الاعمال الفردية كان تاما في روما خلال القرون الاولى ، كما كان شأنه في المدن اليونانية حيث اتصلت الدولة بكل ماله مساس بأى وجه من وجوه حياة الفرد ، فقد غلغل إشراف الدولة ارادة الفرد في البلدين ، ولكن مرور الزمن هون الموقف ، واتساع روما شيئا فشيئا قد اقتضى اضعاف هذا الإشراف الى أن صار اسميا عند ما اندمجت الامبراطورية في العالم المعروف وقتئذ (راجع بيدان Beudant ص ٥٢)

واقعد شرح المسيو « دوروى » (Duruy) في كتابه (تاريخ الرومان جزء ٥ ص ٤١٢) التطور الذى طرأ على سلطة روما ، وأبان التعارض الذى قام بين الواقع والقانون في صيغ مدهشة ، حيث قال : « لقد أصبحت الدولة عظيمة الى حد ذاب معه الوطنى في الدولة ليحل محله الانسان متحليا باحاساس الكرامة الانسانية التى محمت كل قانون وضعى . »

ولقد القت الدولة الرومانية على ذلك النظام العائلي القوى الذى احتفظ بسلطانه الأولى عبء مهمات هي اليوم من أهم اختصاصات الدولة المصرية بالانزعاع، ولقد تحدث الينا المؤرخ الشهير « تيت — ليف » (Tite - Live) بأن مجلس شيوخ روما حكم بالاعدام على من يشترك في عيد المرافع الفاضح ، ولكنه أكره على وقف تنفيذ هذا الحكم في النساء ، لانهن لم يكن خاضعات لقانون الدولة ، ثم بحث هذا المجلس عن علاج للموقف فلم يربدا من أن يكل إلى الآباء والأزواج أن ينطقوا بهذا الحكم .

وتكلم هذا المؤرخ عن سجن « مامارتين » (Mamartine) في شئ من الحماسة ، وهو سجن لم يكن طوله سوى خمسين قدماً أو أكثر قليلاً ، أما ارتفاعه فكان ٢٤ قدماً ، حتى لقد اشتد الضيق بشركاء كاتيلينا (Catilina) وجلاديهم ساعة التنفيذ ، ولكنه كفى على أى حال لاعدام ذلك العدد الوفير ، ومن هنا نعرف الحكمة التي أدت إلى بناء سجن في كل دار ، (راجع دوبون — وايت Dupont-White) ، أما كاتيلينا هذا فقد تأمر على مجلس الشيوخ ، وقد مات والسلاح في يده ، ولكنه بقي رمزاً لمن يقيم حظه على اطلال وطنه .

فارق اخر — : الاخلاق والقانون

٧ — وهناك فارق آخر بين العقائد اليونانية والرومانية ، ولكنه فارق من وجهة أخرى .

لقد اشرنا فيما تقدم إلى أن علماء الاجتماع في اليونان لم يفرقوا بين السياسة والمثل ، أما روما فيلوح انها سلكت سبيلاً مغايراً لما اتبعه اليونان ، إذ وضعت مبادئها ، واهتمت بمشاغلها بعيداً عن أن تتأثر بوحى الجمال ، فعلم الاخلاق أقصى عن حظيرة الحياة العامة ولا سيما القانون الذي اصبح ديمقراطياً بالمعنى الحقيقي للكلمة ، وهذه ظاهرة ناقضتها الفصور الوسطى ونقضتها ، ولكنها عادت فاستظهرت خلال عهد الاصلاح الديني وفترة الثورة الفرنسية .

ولقد سبق أن وقع الرومان في الخطأ الذي وقع فيه « روسو » ، إذا اعتبروا القانون كل قرار يتخذه الشعب ، أو يصدره مجلس الشيوخ ، أو يقره القضاة النظاميون ، أو أى هيئة نظامية أو استثنائية بوجه عام ، مادامت هذه الهيئة من الهيئات الرسمية التابعة للدولة ، حتى لقد جاء فى الاثنى عشر قانوناً قولهم إن « القانون هو ما يقره الشعب بتصويته فى النهاية » (راجع نصوص القانون الرومانى للمسيو « ف . جيرار » طبعة سنة ١٩٢٣ ص ٢٣) ، ولا أهمية اذن بعدئذ إذا جاء القانون مناقضاً للعدالة الصحيحة ، أو مغايراً للضرورات التى يقضى بها الخير ، فهو القانون ، واذن وجبت طاعته على الجميع ، ولقد أيد القانون العام الرومانى هذا الرأى ، فترتبت على ذلك اضرار جسيمة بالنسبة للشعوب الاجنبية التى كانت تحت نير روما إذ حرموا الاشتراك فى وضع قوانينهم ، وبما أن الرومان قد رأوا أن القانون رمز العدالة ، فان الاجنبى لم يستفد من الضمانات الأدبية المحضة ، ولكن الدولة كانت تسهل لهذا الاجنبى الأمور إذا كانت فى حاجة اليه ، وإلا فهو العدو الذى يحق استخدام جميع الوسائل الهمجية ضده ، ولذلك حق الانتظار حتى يعم المبدأ اليونانى كى نشهد ثورة بعض العقول النبيلة التى استمر نفوذها موقفاً إلى زمن طويل .

لقد رسم « أفلاطون » الخطة المثلى عند ما أقر العدالة فى مستوى أسمى من مستوى القوانين ، ولكنه مع ذلك كان أول من تردد فى ذلك ، حتى أنك لتجد ضرباً عديدة من السفسطة ضمن كتابه (Criton) ، وهو كتاب اشتمل على حديث دار بين سقراط وأحد تلاميذه المدعو « كريتون » ، فقد جاء هذا التلميذ الى سقراط فى سجنه وعرض عليه أن يطلق سراحه ، فأبى سقراط وجعل يحبذ احترام القانون وإن كان ظالماً .

ولقد كتب المؤرخ والفيلسوف الاشهر (Xénophon) جزيئوفون فى كتابه (Les Dits mémorables de Socrate) — أقوال سقراط الماثورة ، — جزء

٤-٤ - ١٩) يقول : « اذا كانت طاعة القوانين المدنية ليست إلا أدق واجب من واجبات الوطنى ، وصورة من صور الوطنية ، فان العدالة الصحيحة أسمى من ذلك ، انها أسمى من القانون ، كما أن الحقيقة أسمى من العادة ، وتنحصر العدالة فى الطاعة للقوانين السامية غير المكتوبة الصادرة عن الارادة الألهية ، وهى القوانين التى تفرض نفسها فى جميع الاوقات على جميع الشعوب . »

ولقد صرح شيشيرون (Ciceron) فى خطبه ورافعانه وكتبه التى استوحاها من فلسفة المعتزلة والفيلسوف « سنيكا » (Senéque) ولا سيما فى (De officiis) و (Pro Milone) و (De Republica) أن هناك قانونا طبيعيا ساميا يصدر عن أصل إلهى يربط البشر جميعا ، ويدين له الجميع بالطاعة حتى الدولة ، ولقد قال شيشرون فى كتابه « فى الجمهورية » جملة بصدد هذا القانون الطبيعى ولقد احتفظ بها « لاكتانس » (Lactance) ونحن نوردها هنا ، قال :

« هناك قانون صحيح ، انه العقل المستقيم يتلاءم والطبيعة العالمية ، إنه قانون لا يتزعزع ، قائم مدى الدهر الى الازل ، تدعو أوامره الى أداء الواجب ، وتجنب توأهيه صراط الشر إنه قانون لا يعترضه قانون آخر ، ولا يبطل فى بعض أجزائه ، ولا ينسخ كله ، فلا مجلس الشيوخ ، ولا الشعب بقادرين على أن يحلوا رباط خضوعنا لهذا القانون ، إنه ليس بحاجة الى مترجم جديد ، ولا فى عوز الى قانون آخر ليشدد عضده به ، إنه فى روما نفسه فى آتينا ، ولن يكون غدا إلا على ما هو عليه اليوم ، انه يسود جميع الأمم ، ويصلح لجميع الأزمان ، إنه دائما واحد ، أبدي لا يبلى وسيد الجميع ، الملك القدوس المهيمن على جميع الخلائق ، فانه وحده هو الذى سن هذا القانون ، وضمن نفاذه ، وأصدره ، وأعجز الانسان عن الافتئات عليه ، وإلا فقد فر الانسان من طبيعته وانكر غريزته ، وأدى به الأمر لا محالة الى أن يقاسى أهوالا شدادا يكفر بها عن وزره ، حتى وإن أفلت من العذاب

والتعذيب ، (راجع نيس Nys القانون الرومانى والقانون الدولى) وهكذا أَصَمَّن القانون الطبيعى القواعد « الضرورية » للقانون العام والخاص ، وإذن فلم العدل لا يستمد من القوانين الاثنى عشر ، ولا من المراسيم ، ولكنه يستمد من مبادئ الفلسفة التى تدلنا على أن فى كل انسان عقلا مشتركا ، وهذا العقل المشترك هو القانون ذاته ، والاساس الوحيد للعدالة الصحيحة .

ولقد ترتب على هذا المجهود الذى انطوى على رقى فكرى ، وشىء من الذوق الخلقى ، وجود خبيرة للقانون الدولى ، ونقول خبيرة ، لأن الرومان لم يعرفوا فى اصطلاحهم (Jus gentium) ما يسمى اليوم (Droit des gens) ، ولقد قام الدليل فى مواطن عدة على أن ذلك الاصطلاح الرومانى كان بمعنى « القانون العام المشترك » سواء أ كان فى القانون العام أم فى القانون الداخلى ، (راجع وستليك - فصول ص ١٩ وما بعدها) ولكن « إيزيدور ده سيثيل Isidore de Séville » كان أول من استعمل الاصطلاح الرومانى بمعنى جاء قريبا من معنى الاصطلاح العصرى ، إذ شطر الاصطلاح الرومانى شطرين ، شطر هو المعنى الصحيح المراد من قولهم « القانون الدولى » وأسماء (Jus gentium) وشطر أسماء القانون الطبيعى ، وسيأتى تفصيل كل ذلك فى مكانه الخاص من هذا الكتاب .

ولقد استمر التقليد الذى عاون شيشيرون فى وضعه متداول بين أقلام الكتاب والفقهاء ، ولكن هناك تقاليد متعارضة جاءت لنصطدم مع تلك التى عاون شيشيرون فى وضعها واستمرت سارية الى ما بعد انقراض الدولة الرومانية بأزمان طويلة ، ومنها ذلك التقليد الذى أسند كل سلطة لولى الأمر باعتباره وارث الشعب وممثله والمشرع الوحيد الذى يسرى تشريعه على الجميع فى دقة .

ولقد آخذت الانسانية روما على هذا الانحراف الذى طرأ على الفكرة القانونية ولا سيما القانون السياسى الذى ترتبت عليه إساءات جديده ، وسنرى فيما بعد أن

فقهاء القرون الوسطى وعلماءها قد حاولوا وضع الفكرة الصحيحة المميزة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي الذي بقي خاضعاً للدولة ، ولكن الرأي الروماني الذي لا يزال بسطاء العقول يرحبون به ، وما فتى رجال الحكومات الاستبدادية يقدرونه لمرونته وسرعته في إنجاز مراعى الجبروت والعتو ، قد تغلغل بعمق في أعماق النظريات القانونية ، ولا سيما النظرية الفرنسية ، وما طبع منها من صور مشوهة في الشرق ، حيث نرى أصول هذا الرأي الروماني تنبت بطريقة شيطانية في قوة داخل جميع الميادين .

آثار المؤهلات القانونية الرومانية

٨ - ولكن المؤهلات القانونية الرومانية قد أثرت من نواح أخرى تأثيراً حسناً ، ولا سيما من ناحية فكرة الدولة ، وإذا نحن أردنا أن نستبين مدى هذا الأثر وحقيقته الى حد ما ، علمنا أن هذا الأثر قد تناول الشخصية المعنوية للسلطة العامة رغمًا من أن هذا التناول كان ناقصاً وغامضاً ، ولكنه على أية حال قد جاء بنبت طيب . غير أن الدولة الرومانية عمرت طويلاً ، وتنوعت حياتها ، ولذلك فأننا لا نستطيع أن نُكوّن عقيدة صحيحة من فكرة الدولة أيام الرومان ، ويحق لنا أن نقف بإيجاز على العهد الثلاثة التي اجتازها التطور الروماني ، بعد أن نُذلى بكلمة عامة عن النظام في روما .

في النظام الروماني بوجه عام

لقد كان من المتواضع عليه في الدولة الحرة التي تفتت فيها السيادة لمصلحة فرد ، أن يطلقوا اسم « قاعدة » على كل ما يُمكن الإنسان من تأسيس سلطة الفرد التي لا أحد لها ولا قيد ، أما تدعيم الحرية الشريفة التي يتمتع بها الافراد فكان عن طريق القلق والاضطراب والتعزب والتناحر والفوضى ، فجميع الذين استوقدتهم

المطامع الدنيئة ، قد سَخَّرُوا صنوف الفوضى جحافل تسير في خدمتهم ، ولقد نجح بومبيه (Pompée) ، وكراسوس (Crassus) وقيصر (Césaire) في هذه السبيل إذ ابتكروا لانفسهم حصانة تعصمهم من مسئولية الجرائم الحكومية ، حيث قضوا على كل ما كان يستأصل الرشوة ، ويحول دون فساد العادات القويمة الكريمة ، وينشئ هيئة اجتماعية شريفة ، واصبحت مهمة المشرع افساد الاخلاق ، وتدريب الشعب على التحلل ، ومهارة اليد في اخفاء الرشوة المتفشية إلى حد تقلصت معه ذمم القضاء ، وذمم الناخبين على حد سواء .

فالرؤوس الكبيرة كانت تدأب على العمل في سبيل حمل الشعب على كراهية سلطته وسيادته بتدعيم الفساد والفوضى . والاقناع بالقوة المادية ، أو قوة القوانين الغاشمة ، حتى يصبح الشعب ولا مناص له من التعلق بهؤلاء الزعماء إذا ما بلغوا بالديموقراطية وحكومة الشعب الدرك الأسفل من التحلل والتواري ، ولكن عندما أصبح أغسطس ولي أمر الرومان ، رأى نفسه مكرهاً على أن يعمل على إعادة النظام ليشعر الناس بالقسط الوفير من السعادة التي تعود عليهم من حكمه المطلق .

ولقد أبى أغسطس أن يلقب بالديكتاتور ، ولم يحتد قيصر ، ولا سياسة قيصر ، التي قامت على قوله « إن الجمهورية لا شيء ، وكلامي هو القانون » بل إن أغسطس قد تكلم عن كرامة مجلس الشيوخ واحترام الجمهورية ، فهو إذن قد فكر في أن يقيم أقدر حكومة على أساس من إعجاب الناس ، دون أساس بمصالحه ، فكان ذلك مدعاة إلى أن يكون أرسطوقراطيا أمام المدنيين ، وملكيا أمام العسكريين ، فأضحت الحكومة مضطربة لا تستطيع حياة إلا بقوة القابض على زمامها ونفوذه .

لقد كانت جميع أعمال أغسطس ولوائحه وقوانينه ترمى في صراحة إلى إقامة امبراطورية ، ولكن « سيلا Sylla » قد تخلص من الديكتاتورية على وتيرة أغسطس ، إلا أن حياة « سيلا » على ما فيها من إكراه وشدة كانت دائماً تشعر

بروح جمهورية ، ولذلك فان جميع لوائحهم وقوانينه نفذت استبداديا مع أنها كانت ترمى في الوقت نفسه الى إقامة شكل جمهورى .

فسيلا ، ذلك الرجل الثارق قد وصل بالشعب الرومانى إلى الحرية قوة وقسراً ، أما اغسطس الماكر ، المخادع ، الذى هدم الديمقراطية بنعومة ، فانه اقتاد الشعب الرومانى فى سبيل العبودية والاذلال بتعويده الاستكانة إلى الذل والعبودية فى رقة ولين ، حتى لقد كنت تسمع الشعب يصيح بالظلم ! ، عند ما كان « سيلا » يؤسس الجمهورية قهراً ، ، بينما كانت الامة تتكلم عن الحرية فى سماجة وقحة عند ما كان يدعم « اغسطس » صرح الظلم ، إلى أن زالت العادات الشريفة ، وتصدعت عظمة روما .

ولما حكم « تيبير » جرت الحال جريان النهر ينخر فى بطاء ، وفى غير خير ، جميع الجسور التى اقيمت على جوانبه ، وما فى سبيله من عوائق ، إلى أن يذبيها ويكتسحها فى لحظة ، كي يطفو على ما حولها من عمار فيجمل عاليه سافله ، ويهلك الحرث والنسل ، ويترك الارض قاعاً صفصفا كأنها لم تغن بالأمس .

لقد حكم « تيبير » فى ظلمات القوانين ، وليس من ظلم فى الوجود اسوأ وأقسى من ذلك الذى تحبك قواعده خلال ظلام القوانين ، وتحت ستار ألوان العدالة المتعددة ، إذ ليس من بشاعة أفظع من تلك التى تراها مائلة فى ازهاق روح الغريق بالوسيلة التى اتخذت لنجاته .

لقد وجد « تيبير » أدوات لتأييده فى كل مايبيت لخصومه ، واستخدم مجلس الشيوخ فى هذا السبيل حتى سقط فى حمأة من الدناءة والانحطاط لا توصف ، فكنت ترى الشيوخ يتقنون العبودية ، ويحذفون فن إذلال الذات ، كأنهم لا يكتبون بما هم عليه من كفاف فى الكرامة ، وفقر فى الشرف ، ووسعة فى الحقارة ، حتى بلغت بهم المهانة أن اجترأ بعض مشاهيرهم على أن يحملوا شارة الضعة التى لا اسفاف

بالذات بعد حملها ، ونعنى بها شارة مهنة التجسس المهينة ، بل وقد فكر البعض فى أن يبيح لقيصر اصدار قانون يمكنه من حق التمتع بجميع نساء الجمهورية ، فعمى الناس عن أن يروا إلى أى حد يصل سقوط سلطان الشعب وانحطاطه بتجريد عظماء الناس من أشرف العواطف ، وتلويت نفوسهم باحط المفاسد .

ولقد مرت وظائف الدولة الرومانية بدورين ، دور كان فيه الشعب هو المتصرف فيها ، واخر كان الزعيم هو مالكمها

فى الحالة التى كان الشعب يتصرف فيها فى المناصب والقاب الشرف وشاراته كان الموظفون الذين يحصلون على هذه الوظائف والالقاب يزدهنون إلى الشعب وينافقون ، ويأتون من الحقارة والدناءة ضروريا لاتعد ولا تحصى ، ولكنهم مع ذلك كانوا فى الوقت نفسه يعملون على اخفاء هذه الشؤون المخجلة بدهان من الزهو والترف ، بأن يقيموا الحفلات والولائم للشعب ، أو يوزعوا عليه الأموال والاسلاب والمغانم ، ورغماً من إن الباعث كان دنيئاً ، الا أن الوسيلة كانت على جانب من النبيل كما قال شاتوبريان (Chateaubriand) إذ من اللائق أن يكسب الرجل العظيم عطف الشعب ، ولو بشئ من البذل والتبرع .

وأما فى الحالة الثانية ، وهى تلك التى يصل فيها الزعيم الى أن يتصرف باسم الأمة فى كل شئ ، فان الشعب يطلب كل شئ ، ويحصل عليه بطرق لايشوبها الشرف ، ولا تخالطها الكرامة ، إذ يلجأ الى الملق ، والعار ، والجرائم التى تصبح فناً أو مهنة لامناس من احتراف أيهما توصلنا الى تحقيق هذه الاغراض .

وقد يكون الزعيم لا يريد اسقاط الديمقراطية ، وتلويت سمعة المجالس النيابية ، ولكن رغباته أو شهواته تؤدى دائماً الى أمور متناقضة وأمانيه ، إذ لا يمكن الجمع بين سياسة عامة وشهوات خاصة .

وقد يريد الزعيم برلماناً حراً قادراً على أن يجعل الحكومة محترمة مهيبة ، ولكنه

فى الوقت نفسه يريد برلمانا يرضى فى كل لحظة مخاوفه وحفائظه واحقاده ، ولذلك شعر الرومان بان الرجل السياسى قد أخلى مكانه للرجل الشهوانى العادى ، حتى أصبح ولى الامر اذل العبيد وأشر السادة ، ومتى علمنا ذلك وجب أن نميز بين كل عصر وآخر من العهود الثلاثة التى مر بها تطور روما .

العهد الملكى

١ — كان العهد الرومانى الملكى عهداً غامضاً مشوباً بالرموز والاراجيف والاساطير ، ولذلك فاننا نرى ان العناية به ضرب من العبث بوقت قرائنا ، ونكتفى بان نرشد من تحفزه الطلعة الى بحث تطور هذا العهد وتأسيس الدولة الرومانية الاولى الى كتاب (الميسول . هومو « L. Homo » — النظم السياسية الرومانية — من المدينة الى الدولة)

عهد الجمهورية

ب — كان رمز الدولة الرومانية فى عهد الجمهورية هو مجلس الشيوخ ، وهو مجلس ارسطوقراطى بالمعنى الصحيح للكلمة ، أما قولهم عنه إنه « مجلس شيوخ الشعب الرومانى » فقول جاء قناعاً استغشته اسرار وخفايا نفعية ، جعلت فى النهاية تقناد المشرعين الرومانيين علناً وفى استمرار .

ولقد ذكر شيشيرون فى كتابه « De Officiis » (ص ٣٤) « لم يعمل القضاة على انهم وكلاء الوطنيين وانما عملوا لحساب الدولة » ، فهل معنى هذا نجلى الفكرة المعنوية للسلطة العامة التى اعتبرت وكأنها متممة بوجود خاص قائم بذاته ؟ إن من المغالاة أن نقر هذا رأى ، إذا كان الأمر فى هذا الموضوع قاصراً على علاقة قائمة بين القضاة والخزانة العامة ، وما دام القصد من شخصية الدولة هو الميدان المالى ،

فانه غرض لا يفتح أى ثغرة فى المبدأ القائل: إن الكائنات ذوات الاهلية للحقوق الخاصة كحقوق الأبوة والنسب هم وحدهم الذين يمكن اعتبارهم أشخاصاً ، فإذا كانت الدولة الرومانية قد اعتُبرت فى وقت من الاوقات كشخص معنوى من الناحية المالية فان هذا الاعتبار لم يكن سارياً إلا من ناحية القانون الخاص .

وقد شبهت الدولة حقاً فى الميدان المالى بالأشخاص ، ولكن إسناد هذه الشخصية للدولة لم يُمكنها فيما مضى من أن تستخدم مالها اليوم من حقوق الأمر والنهى ، ولقد استمر هذا رأى سارياً زمناً طويلاً ، وعمر فى فرنسا حتى القرن التاسع عشر .

عهد الامبراطورية

(ح) — ولما جاء عهد الامبراطورية جنحت فكرة الشخصية المعنوية للدولة الى الوهن، ثم مالت الى الانزواء ، عوضاً عن أن تستظهر وتتجسّد وتستكمل شرائط تكوينها النهائى ، ذلك بأن شخصية الامبراطور الطبيعية هى التى حلت محل الشخصية المعنوية للدولة ، وجعلت تمثلها وتشخصها فى كل الأعمال ، حتى ازداد غموض الفكرة ، وإذا كان مجلس شيوخ الشعب الرومانى قد بقى قائماً مع شخصية الدولة الجديدة ، فانه بقى متجرداً من معناه الجوهرى الأسمى ، وأصبح لا يخرج عن كونه أداة ذليلة لتنفيذ مشيئات الامبراطور وشهواته ، ويلوح أن ازدواج شخصية الامبراطور بشخصية الدولة لم يحمل علماء الاجتماع والفقهاء على أن يفكروا طويلاً وعميقاً فى طبيعة الدولة .

إن هذه الطبيعة قد أشربت فى تلك الفترة روحاً دينياً جديداً ، وخطراً آخر جديداً ، لأن البحث فى طبيعة السلطة العامة وأصلها كان بذاته موضع ريبة وخيانة ، إذا تعارض مع وجهة نظر صاحب السلطان ، ذلك بأن هذا الذى أسمى

صاحب السلطان كان إلهًا ، أو أعدً ليكون إلهًا بعد وفاته ، ولما كانت الدولة قد اختلعت بولى الأمر فانها تشاطره القداسة والعصمة ، ولذلك فان الامبراطور قد أسرف في استخدام العنصر الديني الذي أدخله في السياسة الرومانية كي يكون بمنجاة من الأعمال الخطرة التي تتناولها ضرورة ، وقد كان إسرافه هذا بناء على أنه أراد أن يستبقى العقول الرومانية مقيدة بالخوف والرغبة من قوة خفية يزعمون أنها تصدر عن الله سبحانه وتعالى ، ويتلقاها العناية الظالمون منه هبة ولكنها هبة شيطانية تفيض هما ونكداً وسوء مصير ، مما تتنزه عنه المصادر الإلهية الطاهرة الفياضة بالعدل والرحمة والانصاف والمساواة .

نعم إنها كانت هبة شيطانية ، لأن السياسة صارت في ذلك الحين علم الغرف المظلمة التي خزنت المصالح الخاصة العجيبة الزائفة ، البعيدة كل البعد عن المصلحة العامة ، مصلحة العدالة ، إذ تعارضت مصالح الامبراطور وأنصاره مع المصالح النبيلة التي تسعى كل أمة وراء تحقيقها ، فتبدل الذوق السليم ، وأهلية التقدير ، والكفاية للعمل ، والعبقرية المُبَشِّكِرَة ، ونحول كل ذلك الى مكر ودهان وخداع ونفاق وملق ، حتى قضت العادة بتعذر تمييز الحسن من القبيح بذاته ، وصار مقياس الحكم على الأشياء والرجال هو التأنق في سبك الحيل ، وحبك المضاربات الشريرة ، وأضحى من العبث الاخلاص للوطن والتضحية من أجله ، ولم ينج إنكار الذات من الطعن والتسفيه والحض على الحذر منه ، وانتهى الأمر بتحدى الأمانة ، لمجرد أن رغبتهم في الخدمة العامة المجردة عن الغاية ، ونزاهتهم التي سمحت بهم عن مستوى القادة العاديين كانت وحدها جديرة بتقليدهم القيادة والزعامة ، وهذا أمر إذا هو أفلت من أيدي العجزة ذوى الشهوات والمطامع أفضى لا محالة الى أن يحمل بهؤلاء أفدح المصائب ، وأثقل الكوارث ، ولذلك حق إقصاء الكفايات إذا تعذر سحقهم .

فاذا تآقت نفس كبيرة الى العمل على إعلاء كلمة الحق ، وسطوع شمس المجد فوق ربوع روما ، أذيعت الريب والشكوك في نياتها ، واذا ماعلق بذهن أحد الرعايا

معنى صحيح من معاني الحرية اعتبر متعنتا ومعرقلا للمساعي الحسنة ، فالجهود السياسية قد انحصرت اذن في طبع الناس بمجود شرير ، وقطع الصلة بين الكفايات والاعمال المجيدة ، وفرض الفرار من حلبة الواجبات المقدسة على جميع من في مقدورهم أداء هذه الواجبات ، وتنفيذا لهذه الخطة الغيت افضل القوانين ، وسن غيرها مما في ظاهرها انقاذ الامبراطور ، ولكنها سنت في الحقيقة لآبادة أفاضل الناس .

لقد كان كل شئ في روما جريمة اعتداء على مسند الامبراطورية ، فبعد أن كانوا فيما سبق العهد الامبراطوري ولا سيما عهد « تيبير » يُنزلون العقاب بالمتآمرين حقا ، صار عهد هذا الامبراطور عهداً مشعوذاً ، إذ كانوا يعاقبون الكلام البريء الذي يمرق من الافواه في صيغة تهكمية ، أما الشكايات التي كان للبؤساء الحق في رفعها ليخففوا عن عواقبهم حمل الآلام والمصائب ، وأما الدموع ، ذلك التعبير الطبيعي عن الفجيعة ، أما التهنيدات التي تنزع من الصدور رغم الارادة ، أما كل أولئك فكان وبالا على صاحبه ونكالا .

وأما بلاهة الخطابة او بلاهة الخطيب فكانت صورة لاسوأ النيات ، وأما الفرح فكان أملا يمحى في الصدور شماتة بالامبراطور ، وأما الحزن فكان تألما من رفاة ولي الأمر أوعداءاً كامنا لحياته .

أما إذا أنت تأثرت بهذه الاخطار المحدقة بك ، واهتمجت من الاضطهاد المحيط ، فثارت مخاوفك ، فلانما من اعتبار فزعك دليلا على ضمير نائر يكشف النقاب عن حقيقة ماتنتويه ، فيقذف بك إلى أن تواقع جهنم والمقامع من فوقك ومن تحتك ومن حول جنوبك فلا تستطيع حراكا ولا يسمع لك حسيسا ولا ركزا .

أما إذا ابتليت بذيوع الشجاعة والحزم والعزم عنك فقد خيف جانبك على أنك كفء للجرأة على كل شئ ، ونحتم بث العيون والارصاد من حولك .

فالكلام والسكوت والفرح والحزن والخوف أو الطمأنينة كل أولئك كان جريمة تهر إلى انزال اقصى حدود القصاص بمن اسندت اليه احدى هذه التهم .

فارتباب الغير فيك يجعلك مجرما ، وما كان يكفي أن يقامى الناس الأهوال
المرتبة على خراب ذمة الاتهام ، وزيف تقارير الجواسيس ، واقتراضات العيون
والارصاد ، بل كان من الواجب أن يخشى الاهالى الى جانب كل ذلك هواجس
الامبراطور وتصوراته ، والويل كل الويل لمن أظهر ضربا من ضروب الفضائل ،
فلاعدام جزاؤه لا محالة ، (راجع سانت إيفرمون) — (أفكار عن متفاوت العبقريات
فى الشعب الرومانى خلال مجرى مختلف عهود الجمهورية فصل ١٧ — فى تبير
وعبقريته — طبعة سنة ١٦٦٣)

(Saint Evermond — Reflexions sur les divers genies du Peuple
Romain dans les différents temps de la Republique. Chap. XVII
— De Tibère et de son genie. — 1663.)

وراجع ص ١١١ وما بعدها من الباب الرابع عشر من كتاب عظمة الرومان
وصقوطهم لمونتسكيو .

Grandeur et décadence du Peuple Romain par Montesquieu.

وفى الحق أن البراطره الرومانيين كانوا على جانب عظيم من علم النفس ، لأن
الشجاعة الأدبية والفكرية لم تكن عند الرومان فى مستوى الشجاعة الحربية ،
ودليلنا على ذلك أننا وجدنا أن انقلاب الظلمة والمستبدى العتاة لم يتم فى أغلب
الأحايين أو جميعها تقريبا إلا بانتفاض عسكري ، رغما من الطبيعة الالهية
للإمبراطورية ، وهى طبيعة ما كان الجندى ليفرض احترامها على نفسه مطلقا ،
بينما كنت لا ترى فى أى كاتب الجرأة على أن يرفع الصوت عاليا ، محتجا على
ما لا يطاق من المزاعم الدينية للإمبراطورية ، ولذلك أبهظ النير العوائق وبقى
صرح الاستبداد ركيننا شامخا على ما وصفنا .

فمعتزلة الإمبراطورية الرومانية لم يكونوا بحال من القوة الادبية تمكنهم من
الدخول فى غمار السياسة ، ولقد التزموا الصمت الجليل تلقاء هذا الموضوع ، فبقيت
التقاليد حريصة على وحدة الإمبراطورية والدولة الى زمن ، ولكن هناك مع ذلك

من كان ينتقد هذه الوحدة نقداً مريراً ، وهؤلاء النقاد كانوا المجرمين أنفسهم ، ذلك بان البراطرة وحدهم هم الذين اجتروا على السخرية من ألوهية أنفسهم والتهكم على قداستهم داخل الدائرة المرنة التي عاشوا فيها مع خليلاتهم وعشيقاتهم ، وأعضاء بلاطهم ، ولقد ساهم معهم في هذه السخرية بعض حيوانات منزلية امبراطورية عاشت في كنف البراطرة كندماء أو بطانة

وقصارى القول أن تراث روما كان ضئيلاً تافهاً من ناحية القانون العام ، ومن النادر أن نعثر في هذا الميدان على بعض آراء جوهرية ، وكل ما في الوسع أن نسجله هنا هو أن الرومان قد جنحوا بعض الجنوح الى جعل فكرة الدولة قانونية ، اما طبيعة الدولة باعتبارها نظاماً كنظام بلديات العصر الحاضر فقد زالت تماماً وحلت محلها الطبيعة القومية ثم الطبيعة العالمية .

أضرار فكرة الدولة الى رومانية

٩ — ولكن هذه الفكرة التي قامت عليها دولة الرومان قد انطوت على أضرار جسيمة ، لأنها فكرة حملت في ثناياها مبادئ استبدادية ، وسوابق سيئة أدت الى تشويه المنشآت الفرنسية في عهد الاحياء ، ولا سيما عند ما وُجّهت فكرة الدولة في السبيل الخاطئة التي اعتبرت السيادة مؤسسة على قواعد ملكية الاموال ولكن هذا الضرر لم يقتصر على فرنسا ، وانما تناول أيضاً من احتذى نظامها من الدول الاخرى .

الامبراطورية العالمية الى رومانية

١٠ — أشرنا فيما تقدم الى فكرة الدولة العالمية التي عمل فلاسفة اليونان على اذاعتها ، وجدوا في تحقيقها ، ولكنهم لم يوفقوا ، ولقد أخذ عنهم الرومان الفكرة ونجحوا في صلبها مادة الى حد ما .

لقد بلغت روما شأواً بعيداً في بسط سلطانها على العالم، وانتفخت زهواً وعظمة، ولما جاءت تلك الأيام التي ينسى فيها الإنسان نفسه، ويحمل كل شيء من فرط النعيم والرفاهة والترف، رأينا مجلس الشيوخ الروماني يدأب دائماً على العمل في شدة، وفي عمق، فبينما كانت جيوش روما تلقى الفزع، وتنتشر الحزن في كل مكان، كان هذا المجلس يحرص على استبقاء الشعوب المغلوبة في الحضيض.

كان هذا المجلس يتخذ من نفسه محكمة للقضاء على الشعوب، فكنت تراه في نهاية كل حرب يفرض العقوبات ويوزع الجوائز على من يحكم بانهم أهل لها، وكان يقتطع شطراً من أملاك الشعب المدحور ليهبه لحلفاء روما، هؤلاء الملوك الذين جعل منهم هذا المجلس فريقين، فريقاً يلحقه بروما، وهم أضعف الملوك بأساً وأوهنهم قوة، هؤلاء الذين توسم فيهم الطاعة والولاء والعاون الذي لا ينفد، وفريقاً يعمل على اضعافهم، وانهاك قواهم، وهم هؤلاء الذين خاف جانبهم، ولم يأمل فيهم أي أمل. لقد كان هذا المجلس يستخدم الحلفاء في محاربة العدو، ولكنه كان في الوقت نفسه يجد في سبيل هدمهم ولاسيما من خشي منهم غارة أو انتقاضاً، أما أدوات الهدم فكانوا حلفاءه الذين أنابهم بعد أن أذلهم، أنابهم على شدهم ازره، وإذلهم لانهم وقعوا صلحاً مع الغير دون رضائه.

وكان من خطة هذا المجلس أن ينجح إلى مهادنة أضعف الخصوم عند تعدد الأعداء، ومداهمة الخطوب والارزاء، وما كان أضعف الخصوم هموة وعزماً، وأوهنهم مُنَّة وحزماً، إلا من آثروا العاجلة على الآجلة، فرأوا السعادة في هدنة تُنظر تمزيقهم إلى أجل، وتؤخر خرابهم حتى يتمتعوا بالنعيم إلى حين، فيمسي ألم هذا الخراب مريراً حزاً.

أما إذا شغلت روما بحرب طاحنة، فقد تحتم على مجلس الشيوخ أن يخفي حقه ويكبح جماح سفهه، ويتربص بمن نشز من طاعته، أو عصي أمره، الدوائر،

ليورده أتعس المصائر ، فإذا ما جاءت ساعة الانتقام والتنكيل ، والانفهاك في التعذيب والتقتيل ، أباد الطائع والعاصي ، وإذا جاءه بعض المذنبين خلال الحرب قبل أن تضع أوزارها ، انتظر في صمت وسكون ، وأجل محاكمة جميع الشعوب الى أن يحين حين النصر وتليه آونة النار العام .

معاهدات روما

ولما كان مجلس شيوخ الشعب الروماني لا يتحدوه النية الحسنة إلى عقد صلح أو إبرام معاهدة ، فإنه قد أُمِّل في أن يشن الغارة على كل مكان ، ويوقد نار الحرب ولا وقود لها في كل بقعة غير الأ نفس والأموال والثمرات .

لم تكن معاهدات هذا المجلس إلا وسيلة لوقف رحي الحرب حتى يستأنفها أشد هولاً ووبالاً ، وتمهيداً لتحقيق هذا الغرض كان ينص شروطها هي بداية الحرب أو بداية الخراب يحل بمن قبلها واستسلم لذاتها ، (راجع ص ٤٦ إلى ٤٨ من كتاب عظمة الرومان وسقوطهم -- لمنتسكيو Montesquieu)

كانت هذه المعاهدات نجلى جنود البلد المغلوب عن معسكراتها وقلاعها وحصونها ، أو تحدد عدد الجنود ، وتحتّم تسليم الخيل أو الأفيال ، أما إذا كان الشعب المغلوب قويا بحريا ، فلا مناص من أن تكبره هذه المعاهدات على احراق سفنه ، أو تلزمه الجلاء عن المناطق البحرية ، واستيطان بلاد نائية عن السواحل أحيانا . فإذا ماتسنى لروما أن تقضى بهذه المعاهدة على جيش الملك أو الأمير عمدت بعدئذ إلى الحاق الأذى بآيها وانزال الخراب بآليته ، إذ تفرض عليه الضرائب المبهظة ، والاتاوات المختلفة ، أو الجزيات المتنوعة ، تحت ستار نفقات حربية ، ثم تعرض بعض الأمراء على بعضهم ، وتستحث الملوك على مناهضة منافسيهم .

وإذا خرج شعب أو أمير على حاكمه ، اسبغت روما على هذا الأمير أو ذلك

الشعب لقب حليف الشعب الروماني ، وأدجته بهذه الوسيلة في حظيرتها ، فيصير مصوناً مقدساً ، لا ملك له على وجه التخصيص ، ومهما كان مقام هذا الملك عظيماً فإنه لا يستطيع بعد هذا التغيير أن يتمتع بولاء شعبه ، ولا باخلاص أهله وعشيرته . ولكن رغماً مما في هذا اللقب من معنى الخضوع والتبعية فإنه كان من الألقاب التي يسعى الأمراء إلى الحصول عليها حتى تخف وطأة الإهانات التي يوجهها اليهم مجلس الشيوخ الروماني .

فتحت ستار المعاهدات ، كانت روماتسخر الأمراء والشعوب في سبيل استنجاز حاجتها ، وقضاء لباياتها ، وتحت ستار هذه المعاهدات ذاتها كانت الإهانات تتساقط رطباً جنيماً على هؤلاء الأمراء والشعوب الذين كانوا وكأنهم على نُجْز من تحملها ، وشرف من اطاقها تفادياً من أن يغرقوا في بحر لجي من الخضوع والذلة .

أنواع المحالفات

١٢ — ولقد تنوعت هذه المعاهدات شكلاً ونصاً ، فمنها ما يسمى بالمعاهدات الحرة ، وهي معاهدات كانت تقضى على الشعب الحليف أن يصبح رعية بالتقدم كما كان شأن مصر في ذلك الحين .

أما إذا منحت روما الحرية لبعض المدن ، فكان لابد لها من أن تصطنع في هذه المدينة حزبين قبل أن تتم هذه النعمة ، وكانت مهمة أحد الحزبين الدفاع عن قوانين البلد وحرية ، وكانت رسالة الآخر تأييد النظرية القائلة بأن لا قانون إلا إرادة روما ، وماشاءت روما ، ولما كان هذا الحزب الأخير هو أقوى الحزبين فإن الحرية الممنوحة كانت اسمية ولا شك .

وفي سبيل استبقاء العظماء من الأمراء في حالة ضعف واستكانة ، واستئمانه الى الشر والضعفة كانت روما تحرم على هؤلاء الأمراء محالفة من حالقتهم ، وبما أن روما كانت تحالف دائماً جميع الأمراء المجاورين لهذا الأمير القوي ، فإن النص

على عدم مخالفة الغير كان عائقاً قويا عن أن يكون له حليف ساعة الشدة ، ومعنى كل ذلك أن هذه المعاهدة كانت تحدد علاقة ما بين روما والشعوب الخاضعة لها وتطلق يدها في سياستهم الخارجية .

وفضلا عن هذا فان روما كانت تنص في معاهداتها مع المغلوبين على أمرهم من عظماء الأمراء على تحريم إعلان الحرب على حلفائها من أجل اختلافاتهم الخاصة بملكهم ، ومعنى هذا تحريم إعلان الحرب على الأمراء المجاورين .

وكانت تشترط في المعاهدات وجوب الالتجاء الى التحكيم قبل إعلان الحرب وهذا ما يحرم الأمير من قوته الحربية ، ومن وسائل إنمائها وترقيتها وتدعيمها .

ومعنى كل هذا أن روما كانت وكأنها مجلس لعصبة أمم تخضع هذه الامم لقانونها بمعاهدات ، ولكن هذا المجلس كان مؤلفاً من الرومان وحدهم ، فكان لروما الغلبة دائماً ، أما الضعيف فنصيبه ما يصيب ضعيف اليوم من عصبة الأمم العصرية ، وماهى إلا قلوب عليها أكنة ، وأبصار عليها غشاوة ، وآذان بها وقر ، وسبحان الخلاق العظيم ، يغير ولا يتغير ، له الملك وهو القادر على كل شىء .

صيف المعاهدات

١٣ - أما صيف المعاهدات فكانت محبوبة في مهارة ، ودقة ، ناعمة في صلابة وقوة ، مرهفة قاطعة ، مع تحفظات مسلطة الخطر في كل آن ، فقد هدموا « قرطاجنه » وهم يقولون إنهم وعدوا باستبقاء أحياء المدينة العامرة ، دون المدينة ذاتها ، كذلك لم يغيب عن التاريخ الخدعة التى راح أهل « إيتوليا Etolie » ضحيتها ، إذ استسلموا لايمان الرومان ، وأحسنوا الظن بهم ، وبوعودهم ، وعهودهم ، وشادوا بسياسة حسن التفاهم معهم ، ولما لاحت لهم الفرصة اقتنصوها ، وأذاقوهم العذاب ألواناً .

تفسير المعاهدات

١٤ - ولقد كان في مقدور الرومان الأقوياء أن يفسروا معاهداتهم مع

الضعفاء تفسيراً استبدادياً ، فقد استطاعوا عند ما أرادوا الخط من قدر « رودس » ،
والأكبار من دوس الحقوق ، أن يزعموا أنهم لم يقطعوهم فيما مضى منطقة « ليسيا »
(Lycie) كهبة ، وإنما سلموا لهم فيها كحلفاء وأصدقاء ، وهذا هو تفسير القوى ،
والقوى إذا فسر كان تفسيره وحى السيف والمدفع لا وحى الحقيقة والحق .

التهب والسلب

من أركان الدولة العالمية

١٥ — وكان الرومان يقدرون انتصار القائد بما يحمله الى روما من ذهب
وفضة ، ولذلك فإن القواد ما كانوا يذرون للعدو المغلوب مالا ولا نشباً ، وإذا هم
ختموا حرباً فانما ليبدأوا أخرى ، أما الشعوب الخليفة ، أو الصديقة ، فكانت
تؤثر الافلاس على الاحجام عن تقديم الهدايا في سبيل إحراز رضاء روما أو استكمال
هذا الرضاء ، مع أن نصف ما كان يرسل الى روما من الهدايا والتحف والرشوة
كان يكفي لفهرها .

ولكن قهر الشعوب بطريق التهب ، وتهبها بطريق الاكراه ، لم يك شيئاً
مذكوراً إذا قيس بنهبهم القانوني أو المشروع ، فعند ما علم الرومان أن بطليموس
ملك « قبرص » قد ادخر ثروات طائلة سنوا قانوناً مكنهم من أن يرثوا رجلا
لا يزال على قيد الحياة ، إذ صادروا أموال حليف ونقلوها بارادة المشرع الى روما .
ولكن هذا الجشع الرسمي العام لم يحرص على الفتات ، ولذلك رأينا المطامع
تمشى في أثره لتلتهم ما تنثر من بين أصابعه ، وشاهدنا القضاة يبتاعون من الملوك
وولاة الأمور مظالم الناس وقضاياهم ، والى جانبهم مرهق الحرية يتطاحنون بالرشوة ،
أملأ في شل خصم لم تنفذ قوته نهائياً ، ذلك بأن روما قد حكمها مستبدون أظلم من
قطاع الطرق الذين يتورعون أحياناً عن ارتكاب أفظع الجرائم ، أو يظهرون على

أعين الملأ وعليهم من التقوى وشاح يحول دون ارتكاب أشدها مقتاً .

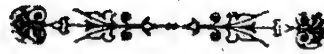
ولكن هذا النهب كان له غايته ، ونهايته ، ذلك بان الرومان أرادوا أن يبقى حلفاؤهم من الأمراء والزعماء حكماً وأمرأ وزعماء متسلطين على أرض بلقع ، لانبات فيها ولا زرع ، يتخاطفهم البؤس ، وتتلفهم أفواه الخراب ، فلا يرث أبناؤهم وأحفادهم غير البله والجود والشقاء ، والمعجز عن رفع الرأس أمام الشعب الروماني ، والصبر على الذلة والضعفة ، وإذا تمتعوا فانما بالتمرغ في أوحال النعيم ، ليدوقوا نعيم الأوحال ، حتى يحل يوم القضاء النهائي ، ويتم تكوين الامبراطورية العالمية عن طريق النهب والسلب كما تقدم بيان ذلك عند الكلام عن نظرية « أو نهبايمر » والأصل الاكراهي للدولة

فبعد اندحار انطيوخوس Antiochus ، ملك سوريا ، ساد الرومان آسيا وأفريقية واليونان ، ولكنهم لم يملكوا مدينة واحدة ، أو نفراً واحداً ، حتى لقد نجح البعض أن الرومان لم يفتحوا ولم يغزوا لانفسهم ، وانما فتحوا وغزوا ليهبوا زعماء البلاد ما اقتطعوه من أجساد أممها ، إلا أنهم رغم ذلك كانوا سادة تلك الاقاليم الشاسعة ، فسياستهم كانت قائمة إذن على اعلان الحرب على بعض الجهات ، وارهاق كواهل زعماء الامم الخاضعة لهم وامرائها وتحميلهم ائقال حروبهم ضد العالم طراً إذا دعت الضرورة إلى حرب عالمية .

لم يلجأ الرومان إلى هذه الطريقة إلا لاجتناب ارهاق انفسهم ، وتحميل الزمن مهمة العمل على تعويد الشعوب الطاعة لهم ، والخضوع لأوامرهم ، وفقدان شخصيتهم سواء أ كانوا أحراراً اسماً ، أم حلفاء داخل سياج الجمهورية الرومانية ، وإذا أردت الاستيثاق بما نقرره ، فالحق نظرة على المعاهدة التي ابرموها مع اللاتينيين عقب معركة بحيرة « Regille » (ريجيل) ، (راجع « دينيس داليكارناس » Dnys d' Halicarnasse جزء ٦ طبعة اكسفورد) اترى أن هذه المعاهدة كانت من أهم الأسس التي قام

عليها سلطان روما ، وان كلماتها جميعا تشعر بقيام الامبراطورية دون الجمهورية .
كانت هذه الخطة هي الوسيلة البطيئة التي انتهجها الرومان لاختضاع الشعوب
وامانتها ، فبعد أن كانت الغلبة تتم لروما على شعب من الشعوب الذين طمعت
في اخضاعهم ، كنا نرى الرومانيين يُعِدُّون العدة لاضعاف هذا الشعب ثم يفرضون
عليه شروطا تنديبه وتحلله ، فيفنى دون أن يشعر ، ولكنه لا يفنى إلا في احضان روما ،
حيث يصبح من رعاياها دون أن تعرف كيف تتحرى التاريخ الذي بدأ عنده
هذا الخضوع ، أو ذاك الاندماج ، مهما كلفت نفسك من عناء في البحث
والاستقصاء ، (راجع نظرية « أوبنهايمر » التي شرحناها عند الكلام عن الأصل
الاکراهي للدولة ص ١٧٣ وما بعدها من كتابه « الدولة »)

ولكن هذه الامبراطورية العالمية ذابت هي الأخرى ، ولاداعي إلى تفصيل
ذلك ، مادام الموضوع خاصا بفكرة الدولة وتكوينها ، دون سقوطها وتحللها الذي
تراه مفصلا أحسن تفصيل في كتاب عظمة روما وسقوطها لمنتسكيو ، ولننتقل الآن
إلى فكرة الدولة عند ظهور المسيحية وفي القرون الوسطى .



الباب الثالث

الفصل الاول

فكرة الدولة في القرون الوسطى

لم يصل الرومانيون الى فكرة مرضية من الدولة ، سواء أكان ذلك من الناحية السياسية أم القضائية ، رغما من عبقريتهم القانونية ، فلقد طبقوا خلال قرون عديدة ذلك النظام الغامض « الذى سادته الدين سيادة مطلقة داخل الحياة الخاصة والحياة العامة ، حيث كانت الدولة جماعة دينية ، والملك بطريقاً ، والقاضى قسيساً ، والقانون صيغة مقدسة ، والانسان عبداً ذليلاً خاضعاً للدولة بروحه وماله ، والحقد على الاجنبى من القواعد الاجبارية ، كما كانت فكرة الحق والعدل والواجب والحب خارج حدود المدينة . (راجع ثوستل ده كولانج جزء ٥ فصل ٣)

وبينما كانت الحال تجري على هذا المتوال حدث فى الوجود حادث جوهري ، هو قيام المسيحية وذيوعها فى العالم ذيوفاً سريعاً أثر فى الحياة العالمية تأثيراً حاسماً ، ولاسيما من ناحية فكرة الدولة ، فاذا نحن حاولنا أن نتكلم عن فكرة الدولة فى العصور الوسطى ، وجب أن نتناول الكلام عن أثر المسيحية ، وأن نتناوله من ناحيتى الفلسفة أولاً والاجتماع والسياسة والقانون والتاريخ ثانياً ، ولنبدأ بالنقطة الأولى

الناحية الفلسفية

أول أثر للمسيحية

١ — استمدت العلوم السياسية قوتها من المسيحية خلال القرون الوسطى ، إذ رأينا هذه العقيدة الجديدة تعمل على أن تضع لأول مرة فى رأس العقائد ، علاقة ما بين الخالق والانسان ، على نقيض عقيدة اليونانيين الذين وجدوا فى حياة الدولة

أسمى شكل للحياة المفكرة ، بل وأتم صورة للجماعة العامة ، فكانت النتيجة أن تم في عهد المسيحية الاعتراف للانسان بشخصية ذات قيمة أرفع من جميع الاغراض الدنيوية .

فقيمة الانسان الذى خلقه الله وصوره فى أحسن تقويم ، وأعد له حياة الخلود قد أصبحت قيمة مطلقة ، وبذلك انتقل مركز العقيدة العالمية من الدولة الى الانسان ، وأدى الخضوع لله الى زوال الخضوع للناس ، وصار الفرد لا يدين بالطاعة للدولة ، وإنما يدين بها للواحد القهار ، على نقيض فكرة اليونان من الدولة .

ولقد كان من الواجب منطقياً أن يؤدي التزام الطاعة لله ، الى الاعتراف بوجود منطقة خارجة عن نفوذ الدولة ، وهى منطقة الحاجات الدينية ، التى يسهر على العناية بها وقضاؤها طائفة الكنيسة ، ذلك بأن فترة العصور الوسطى كانت بعيدة عن أن تعترف بالحرية الشخصية فى المسائل الدينية ، والصلة التى ربطت بين الانسان والمولى عز وجل ، والتى أشعرت المسيحية كلها أنها وحدة ، كانت صلة لم يكن فى الوسع تحديدها من ناحية هذه الوحدة بموجب آراء شخصية ، ومعتقدات فردية ، ولكنها كانت صلة لامناص لها من أن تسوى وفاق نظام يوضع خصيصاً لهذا الغرض ، وهذا النظام هو الكنيسة ، فكان على دولة القرون الوسطى إذن أن تعول على نظام جديد لم يقم فى أيام اليونانيين الاقدمين والرومانيين ، باعتبارها نظاماً مستقلاً استقلالاً ذاتياً ، ولذلك فالتنا نجد أن علاقة ما بين الدولة والكنيسة قد أثرت تأثيراً قوياً فى فكرة الدولة خلال القرون الوسطى ، حتى لقد استطاع الفقهاء بحق أن يؤيدوا الرأى القائل بان الفكرة السياسية للقرون الوسطى قد عنيت بوضع نظرية خاصة بعلاقات ما بين السلطة الزمنية والكنيسة قبل أن تعنى بأى شىء آخر .

ولقد كانت هذه العلاقة تتطلب فى بادئ الرأى أضعاف السلطة الزمنية وانتقاصها ، وهذا ما نتج عنه اعتبار الحياة الدنيا أقل قيمة من الحياة الأخرى ،

لأن الغرض من الحياة الدنيوية هو السعى في سبيل توفير الأسباب التي تؤدي بالإنسان الى أن يتمتع في الآخرة بالرفاهة والنعم السماوى المقيم ، وهذا ما يشرح لنا السبب في قيام براطرة الرومان بمجاهدة المسيحية ، وإعلان حرب شعواء عليها .

لقد أقامت الدولة الرومانية الدليل على تسامحها إزاء جميع أديان الشعوب المغلوبة ، ولكن المسيحية قد افناتت على السلطة الزمنية باعتراضها على الخدمة العسكرية ، وشعائر الامبراطور ، ودفع الضرائب ، وهذا ما دعا الى اضطهاد المسيحيين ، فضلاً عن أن الخاصية الهامة للمسيحية كانت احتقار الأجساد ، وكل ما هو مادي على نقيض اليونانيين الذين قدروا الطبيعة قدراً عظيماً ، وضرب الرومان على منوالهم .

الخطيئة أصل الدولة

٢ — ولقد سلم البعض بأن الإنسان ميال بطبعه للخطيئة والفساد ، وهذا ما حفز الدولة ، التي ابتدع الإنسان نظامها ، الى السقوط أمام الكنيسة ، أى النظام الذى يجنح بطبعه الى بعث الانسان وخلق خلقاً جديداً يتوجه الى الله بإيمانه طاهراً زكياً .

وهذه العقيدة ، عقيدة الخطيئة المتأصلة فى الانسان ، هى تلك التى شرحها الاب « اوجستان » Augustin كما شرح ما ترتب عليها من علاقة ما بين الدولة والكنيسة شرحاً مستفيضاً جعلها عقيدة عامة

لقد قال الاب « اوجستان » (Augustin) ضمن كتابه « رسالة الففران » (De la Grâce) : « يجنح الانسان بطبعه الى الخطيئة ، واذا كان آدم قد وجد فى العالم حراً ، فانه تجاوز حرية العمل فى سبيل الخير والشر على حد سواء ، فارتكب الخطيئة ، وكذلك حال النوع الانسانى الذى تسلسل من آدم ، فانه قد ولد مطبوعاً على

ارتكاب الخطيئة ، لأنه فقد الإرادة الحرة ، وأصبح عاجزاً عن أن يصل الى
الفضيلة بمحض قواه .

« فالخطيئة الوراثية مقدرة إذن على أنها عقوبة الخطيئة الأصلية لآدم ، ولذلك
كان جميع الناس يسعون الى الخلاص منها ، في سبيل اعتناق دين جديد ، والوصول
الى بعث جديد ، ولكن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بقوة الله ، ما دامت
جبروته خارجة عن إرادة الانسان ، ولما كانت أحكام الله سبحانه وتعالى مستقلة
عن كل حسيب ، بعيدة عن إشراف أى رقيب ، ومنزهة عن المسؤولية ، فقد اختار
المولى بعض الناس واصطفاهم ، وأحاطهم برحمته ، لأنه أراد بهم خيراً ، هو انقاذهم
من الشر ، وإذن فليس فى مقدور إنسان أن ينقذ نفسه بنفسه ، واختيار البعض
هو إذن مسطور بلا نزاع فى أم الكتاب منذ الأزل ، فالله الحى القيوم له وحده
الدوام والبقاء ، ولكنك لا تدرك السلامة والخلاص إلا بواسطة الكنيسة التى تمثل
المسيح فوق الأرض ، فالخيارون والمصطفون الذين أقاض الله عليهم من فضله
ورضوانه يؤلفون والملائكة معهم طائفة واحدة ، هى طائفة الجماعة السماوية ، أما من
لم تكتب له النجاة ، ونبذهم الله فى ضلالهم يعمهون ، فهم أولئك الذين حقت
عليهم اللعنة وتعلقوا بالعالم الفانى ، وألقوا فى الدولة جماعة من الأشرار سادوا ، فكانت
سيادتهم ضرورية لوقاية الكنيسة من عبثهم وعبث زملائهم ، فالدولة أو السلطة
الزمنية هى إذن ثمرة الخطيئة ، إنها نتيجة السقوط الذى أدى ضرورة الى قيام هذا
النوع من السلطة ، وإذن فليس للدولة هنا قيمة خاصة فحسب ، ولكن لها أيضاً
قيمة أخرى مترتبة على مساهمتها رغم إرادتها فى الميول الطبيعية بنسبة استخدام
سلطة الدولة فى مقاومة الملحدين ، ولقد جاء فى الانجيل « فقال السيد للعبد اخرج
الى الطريق والسيارات والحج عليهم حتى يدخلوا ويمتلئ بيتى (لوقا - ١٤ - ٢٣)
ولقد علق الدكتور « كراب » (Hugo Krabbe) فى (ص ٥٢٨ من مجموعة

دراسات لا كاديمية القانون الدولي سنة ١٩٢٦ جزء ٣ — ١٣) على ذلك بقوله :
« ومما لا ريب فيه أن عقيدة كهذه لا تبيح لعلم السياسة أن يرتقى وينمو ، كما أنها
لا تبيح القيام بمباحث علمية حرة ، فأساس كل شيء في وجهة نظر « اوجستان » قائم
على نظرية الكنيسة ، وهي نظرية أساسها الوحي الألهي الذي انطوى عليه
الكتاب المقدس ، أما العلم فقد خضع لنظام الايمان الذي حددته الكنيسة ،
وإذن فالعلم كان أداة في خدمة عقيدة الكنيسة »

« ولكن الفلسفة الشهيرة باسم فلسفة القرون الوسطى قد أخذت على عاتقها أن
تجعل حقائق الكنيسة مفهومة بقدر الامكان ، وأن تقيم الدليل على صحتها ، أما
الصفوة فقد حق عليهم أن يلقوا النور على ما قال الكتاب المقدس بوجوده في صورة
احساس وعقيدة لا نزاع في أيهما ، وأن يحيلوا ذلك الى فكرة ووحدة منسجمة
متناسقة ، وأما العلم فلا يؤدي الى معرفة الحقيقة ، لأن العقل والذكاء على قصور يحول
دون هذه المعرفة ، وأما الوحي فهو السبيل الوحيد الذي يصل الى معرفة الحقيقة ، فاذا
كان الانجيل متناقضاً مع وجهاتنا الطبيعية ، فان هذا لا يدل على شيء إلا على قصور
عقلنا وضعف القوات الانسانية المدركة ، ولذلك كان لامناص من تدخل الايمان »
« فالعلم لم يكن في وسعه إذن أن يتناول بحث الدولة وتقديرها إلا من الناحية
الكنهوتية ، ولما كانت هذه هي الظروف التي أدت الى اضعاف الدولة بواسطة
الكنيسة ، فقد عجزت الدولة خلال القرون الوسطى عن أن تتخذ لها أساساً مخالفاً
للتقليد الذي استلزم انتقال السلطة العالمية من روما الى الجرمانيين ، فكانت
الامبراطورية الجرمانية هي استمرار الامبراطورية الرومانية ، ومن هذا التقليد
اشتق امبراطور الالمان السلطة العليا ، فتولد عن هذا الاشتقاق فكرة الامبراطورية
الزمنية وعلى رأسها الامبراطور ، وفكرة الامبراطورية الروحية ، وعلى رأسها البابا ،
(راجع هانس كلسن Hans Kelsen — علم دولة دانتي Staatslehre Dante's ص ٥٥ و ٥٦)

النضال بين السلطتين

نظرية السيفين

٣ - إن مسألة العلاقات التي كانت بين البابا والإمبراطور ، أى مسألة استقلال السلطتين ، أو تفوق إحداها على الأخرى ، أو تبعية الإمبراطور للبابا ، قد أثارت نضالاً شغل جزءاً كبيراً من القرون الوسطى ، ولقد تجلّى هذا النضال فى صورتين إحداها نظرية ، والثانية عملية ، ومن بين هذه النظريات التي شغلت بال الفقهاء والعلماء والساسة نجد نظرية « السيفين » واليك خلاصتها .

لقد خلق الله سيفين لقيادة العالم ، أحدهما روحى ، والآخر زمنى ، أولهما للبابا ، وثانيهما للإمبراطور ، ولكن هل تسلم الإمبراطور سيفه من المولى مباشرة ، أم تسلمه من البابا نيابة عن الحق جل وعلا ؟

زعم البابا بونيفاس الثامن Boniface VIII أن الإمبراطور تسلم سيفه من البابا ، لما للبابا من ولاية عامة على خلق الله ، وهذا ماجاء فى المرسوم الذى شلح به البابا « فيليب له بل » (Philippe Le Bel) ملك فرنسا ، إذ استند البابا على ماجاء فى انجيل لوقا (٢٢ - ٣٨) من أنهم حملوا للمسيح سيفين وقالوا له : « يارب ها هو ذا ها هنا سيفان ، - فقال لهم : يكفيان » ، واذن فالسيفان فى قبضة الكنيسة ، وهما السيف الروحى والسيف الزمنى ، فالسيف الذى تقدمه الكنيسة للإمبراطور يجب أن يكون اذن فى خدمة الكنيسة أيضاً .

على أن فى انجيل متى ما يؤيد رأى الكنيسة أيضاً ، فقد جاء فيه : (١٦ - ١٩) : « فاعطيك مفاتيح ملكوت السموات ، وكل ماتحله على الأرض يكون محلولاً فى السموات » ، وما عقدته فى الأرض يبقى معقوداً فى السموات . وما انفصلت عنه فى الأرض يبقى منفصلاً عنك فى السموات ، فترتب على ذلك أنه كان للبابا

الحق في أن يعنى رعاياه من يمين الولاء للملوك والأمراء كما حصل بين جر مجوار السابع

Gregoire VII وهنرى الرابع Henri IV

ولكن هذا الأمر هو نفسه ما يدعو السلطة الزمنية إلى مجاهدة السلطة الروحية ومقاومة الكنيسة ، لأن من شأن سلطة البابا الخاصة بالحل والعقد أن تهدم السلطة الزمنية من أساسها .

هبة قسطنطين المزعومة

٤ — وإذا كان بحثنا يدور حول الفكرة الفلسفية إلا أن هذا لا يمنع من الإشارة هنا إلى زعم تاريخي على أن نورد شيئاً عنه في موضعه الخاص بالنقطة التاريخية والاجتماعية والقانونية .

لقد اعتمد البعض في تبرير تبعية الأباطور للبابا على هبة مزعومة يعزون صدورها إلى قسطنطين (راجع تاريخ علم السياسة لبول چانيه (P. Janet) طبعة ثالثة جزء أول ص ٣٤٧) ، وقد وثق الناس بصحة هذه الهبة خلال القرن الثامن ، فكان ذلك سبباً في امتداد سلطان البابا وتدعيمه حيث استخدمت هذه الهبة في تأييد تفوق البابا على الأباطور .

سيادة الشعب

٥ — ومما لا شك فيه إن أسفاراً عديدة قد أيدت نظرية الكنيسة التي استظهرت استظهاراً خاصاً بسبب مختلف ضروب التأويلات والتعليقات الأدبية والتاريخية والدينية والقانونية ، حتى أصبح الإنجيل عرضة لأن يتناوله كل تفسير مهما كانت قيمته الحقيقية .

ولقد أدت هذه الطريقة التفسيرية بالراهب « مانيجولد فون لوترباخ » Magnegold von Lauterbach أن يرد سلطان السلطة الزمنية إلى عقد بين الأمير

والشعب ، واذن يكون الأمير قد استعار سلطانه من الشعب خاصة ، ولم يستمده من الله ، فاعتبر هذا الراهب أول من أذاع نظرية سيادة الشعب .

رأى تومادا كان Thomas d'Aquin

٦ — ولكن الفضل الأكبر في بيان نظرية سيادة الشعب يرجع إلى أكبر فلاسفة القرون الوسطى «وهو تومادا كان» فكتابته «De regimine principum» من أهم كتب العلوم السياسية ، على أن قيمة هذا السفر لم تقل عن جميع الكتب الفلسفية التي وضعها هذا الفيلسوف ، فكلمها جاء مشبعاً بفلسفة أرسطو التي ذاعت في القرن الثالث عشر ، ولقد أخذ الفلاسفة على عواتقهم منذ اللحظة التي ظهرت فيها فلسفة أرسطو أن يبينوا التناقض الذي كان قائماً بين هذه الفلسفة وبين النظريات الكهنوتية .

وإذا أنت أردت أن تتعرف كيف تأثر «تومادا كان» بفلسفة أرسطو فراجع مؤلفاته في العلوم السياسية لترى انه اشتق الدولة من طبيعة الانسان ، مقتفياً في ذلك أنار المعلم أرسطو القائل «إن الانسان حيوان اجتماعي وسياسي» ، فرد بذلك الى الدولة مركزها المستقل بذاته في الجماعة الانسانية ، وتوارت الصفة الشاذة لجماعة الدولة .

ولقد احتذى «تومادا كان» أرسطو فيما له مساس بالغرض من الدولة ، إذ قرر أن من الواجب على الجماعة التي تتكون منها الدولة أن تخدم أغراضاً أدبية ، بحيث تجعل في الامكان انماء حياة قائمة على الفضيلة ، ولكن غرضاً كهذا لا مناص من أن ينتهي الى الله ، لان الغرض الجوهرى من الحياة هو في السعادة الازلية التي ليس في مقدور أحد أن يهبها غير الله ، وليس في وسع الانسان أن يدركها إلا بإرشاد إلهي ، وهذا الارشاد الإلهي لا يصدر إلا عن القساوسة ، ثم عن رئيس الكنيسة في نهاية الأمر ، ويترتب على هذا أن السلطة العليا لا يمكن أن ترد الى الأمراء والملوك

ويكون من الواجب على هؤلاء أن يقرؤا بتفوق البابا، ويسلموا بالطاعة لأوامره وإشاراته ماداموا محرومين من أى سلطان ديني، وهذا ما ينبئنا بأن «توما دا كان» وضع الدولة فى مستوى يلى مستوى الكنيسة مع مساهمة الدولة فى ميل الكنيسة، وميل الكنيسة هو قيام مملكة الله فوق الارض، لأن الدولة أعدت لأن تسهل للانسان حياة فاضلة، وبهذه الطريقة يمكن الوصول الى السعادة الازلية التى نيط بالكنيسة لتحقيقها، وهذا هو الفارق بين رأى «توما دا كان» ورأى «اوجستان» الذى أنزل الدولة عن مستوى الكنيسة دون أن يشير الى أى صلة بين غرضيهما، ولم يعتبر الدولة إلا نظاما أُعد لصيانة الكنيسة من الاشرار بواسطة الاشرار، أما «توما دا كان» فانه على نقيض ذلك قد أنزل الدولة مكانها من ميدان العمل العالمى بحكم الضرورة، لأنها وجدت لتحقيق الفضيلة، ولكن بما أن الفضيلة التى ترمى الدولة الى تحقيقها هى فضيلة دينوية، وليست الغرض النهائى الذى يصبو الانسان لادراكه، وبما أن الانسان قد أُعد لغايات خالدة، فان طائفة الكنيسة تكون ضرورية لادراك هذا الغرض الاسمى، وإذن تكون القيادة العليا فى قبضة البابا.

وفضلا عن هذا فان «توما دا كان» قد كشف عن تعارض بين القانون الالهى، والقانون الطبيعى، وأبان الفارق بينهما، وهو فارق لم يسبقه أحد الى بيانه أما «اوجستان» فلم يتناول الكلام عن قانون الهى، على عكس «توما» الذى رد هذا القانون الالهى الى ارادة الله مباشرة، لانه النتيجة المباشرة للعقل الانسانى، وهذا ما يبرر القول بان النظرية الكاثوليكية قد دافعت عن القانون الطبيعى.

السياسة العملية للبابوات

٧ - يتضح لنا من تاريخ البابوات أن السياسة التى اتبعوها كانت ترمى الى احراز السيادة العالمية بالاعتماد على الفكرة التى تحقق مملكة الله فى أرضه بواسطة

الكنيسة ، ولقد نجحت هذه السياسة من تواح متعددة ، ولكن الدفاع عن حقوق السلطة الزمنية كان قاسيا على الكنيسة في بعض الاحيان .

حركة الانفصال والشاعر دانتي

٨ - أذاع كثير من الكتاب والمؤلفين كتباً عديدة جاءت مؤيدة لفكرة انفصال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية ، وفي مقدمة هذه الكتب سفر وضعه الشاعر الايطالى « دانتي الغيبرى » باسم « فى النظام الملكى » (De Monarchia) (راجع هانس كلسن - فى علم الدولة لدانتي) ، ولقد دافع دانتي فى هذا الكتاب عن الفكرة القائلة باقامة مملكة يتناول سلطانها الانسانية بأسرها ، حتى يمكن الوصول بها الى تحقيق السلام كشرط لامناص منه لرقى الانسان ، وإذن يكون « دانتي » قد تعلق أيضا بفكرة الامبراطورية العالمية ، فى عهد ظهرت فيه أول « دولة - أمة » ، وهى فرنسا .

وأما فيما يتعلق بما بين الكنيسة من روابط فقد ذهب « دانتي » الى أبعد من « توما دا كان » ، إذ وضع الدولة والكنيسة فى مستوى واحد كسلطتين لها حق واحد متساو ، ذلك بان هناك سمادتين ، إذ أعد الله الانسان للسعادة الدنيوية والسعادة السماوية ، أما الطريق المؤدية الى حياة الخلود فتبدأ من البابا وهو يعمل وفاق الألهام الالهى ، وأما السعادة الدنيوية فانها قيد الانسان فى الدولة بقيادة الامبراطور ، وإذن فالبابا لا يملك غير السلطان الروحى ، لأن سلطة الحل والعقد ليست صحيحة إلا فى أحوال المشاكل الروحية ، ولذلك فان « دانتي » قد تمسك بقول المسيح : « ليست مملكتى فى هذا العالم » ، بينما رأيناه يرتكن فى تأييد المساواة بين الدولة والكنيسة باعتبار أن السلطة الزمنية نظام مستمد من الله مباشرة ، ومع ذلك فان « دانتي » لا يقول بفصل الكنيسة عن الدولة فصلاً تاماً ، إذ قد

اعترف بشيء من الخضوع للبابا ، باعتبار أن بركة البابا لا مناص منها لنيل قسط من الغفران .

آراء مارسيلْيوس دَـه بادُوا

Marsilius de Padoue

واستقلال الدولة

٩ — كان « مارسيلْيوس ده بادوا » مديراً للجامعة بباريس ، ولقد وضع كتابه « دفاع عن السلام » في سنة ١٣٢٤ ، وهو كتاب جدير بالعناية من ناحية علاقات ما بين الدولة والكنيسة ، والقواعد الأساسية للنظامين ، وكان الغرض منه أن يدافع المؤلف عن لويس ده باڤيير (Louis de Bavière) بعد أن شلحه البابا ، وبيان استقلال الدولة استقلالاً تاماً لا حد لسيادته .

لقد قاوم « تومادا كان » حتى ذلك الحين الطبيعة الدينية لعلم السياسة ، وفتح الثغرات في الرأي القائل بدينية أصل الدولة ، ولقد انضم « تومادا كان » بعمله هذا الى رأي أرسطو القائل بأن أساس الدولة مستمد من الطبيعة ، وفضلاً عن هذا فقد قام العقل الى جانب الوحي باعتباره مصدراً مستقلاً للعلم ، ولقد كان من المسلم به أن الوحي هو القاعدة في حل المشاكل الروحية رغماً من أن الفقهاء قد سلموا في هذا الميدان أيضاً بقيام فارق بين علم الدين الوحي ، وعلم الدين الطبيعي ، بينما كانت تعاليم أرسطو هي المرجع المعول عليه في حل المشاكل الدنيوية ، وإذن فانتشار الفلسفة اليونانية ، والقانون الروماني أدى الى أن يتعود الناس فكرة قيام قانون طبيعي يتناسب وذيوع هذا القانون ، وتلك الفلسفة ، وهذا القانون الطبيعي الذي ميزه « تومادا كان » عن القانون الإلهي هو ما اتخذ منه « مارسيلْيوس » مبدأً لعلم السياسة .

ولقد ارتبط بهذا القانون الطبيعي رأى القائل بوجود « حالة الطبيعة » التى عاشها الشعب ، وترتبت عليها الصلات والروابط الحالية ، ولكن حالة الطبيعة هذه قد دهورتها الخطيئة الأصلية ، فلوضع حد لهذا السقوط الاولى رأى الشعب نفسه مكرهاً على أن يعقد ميثاقاً بينه وبين ولى الأمر فى سبيل حفظ النظام والسلام .
والعجيب فى هذا الرأى أنه تأسس على وجود سابق لجماعة قومية أبرمت ميثاقاً بالخضوع ، فالرابطة التى جمعت بين الطائفة أو بين الجماعة كانت إذن صلة فرضية ، والشعب الذى تم تنظيمه وفاق الميثاق قد عقد هذا الميثاق الذى أنشأ السلطة العليا صاحبة السيادة ، وبناء على هذا الميثاق يكون للشعب الحق فى أن يعزل الأمير الذى لا ينفذ نصوص الميثاق ويرعاها .

كان هذا الرأى أول رأى علون فى استظهار نظرية سيادة الشعب ، وهى نظرية وجدت سندها فى مصادر القانون الرومانى التى صورت سلطان الامبراطور على أنه مستمد من الشعب بناء على قانون الملك (Inst 1. 2. para. 6; h. i. pr. Dig. 1, 4; Gaïus 1, 5) ،
ولقد وجد هذا الرأى سنده أيضاً فى الطريقة التى وصل بها امبراطور ألمانيا الى مسنده ، ثم استفاد هذا الرأى من الحركة الفكرية التى تولدت فى ميدان القانون للكفسى ، وهى الحركة التى أحلت سلطة مجمع القساوسة فوق سلطة البابا .

سيادة الشعب وحق الثورة

فكان « مارسيلوس ده بادوا » هو إذن المدافع عن نظرية سيادة الشعب ، والعامل على إنعائها وكماها ، فالسلطة التشريعية صارت للشعب ، أو لأهم شطر منه ، وحيثما استقرت السلطة التشريعية استقرت السلطة العليا أيضاً ، لأن الدولة طائفة من الأحرار ، وإذن فليس لها أن تفرض قوانين بمحض مشيئتها ، والشعب مستقل ذاتياً ، وله أن يختار الملك وحده ، على أن لا تكون مهمة هذا الملك إلا تنفيذ للقوانين المشتقة من إرادة الشعب ، فاذا افتات الملك على القوانين ، وانتهاك

حرماتها ، فليس للشعب الحق في أن يعزله فحسب ، بل له أن يعاقبه أيضاً ، وبهذه الطريقة أعلن « مارسيليوس » حق الثورة لأول مرة .

ولكن الأمر الذى يثير الطلعة هنا هو التعليل الذى استند عليه « مارسيليوس » ليؤيد وجوب اشتراك جميع الوطنيين في السلطة التشريعية ، لأن هذا التعليل هو نفس التعليل الذى ساقه « روسو » في كتابه « العقد الاجتماعى » ، حيث استند « روسو » على أن الحرية تنحصر في الخضوع لِمَا عاون جميع الوطنيين في بنائه بانفسهم ، وفي الواقع إن الناس شعروا في القرون الوسطى بوجوب مساهمة الشعب في السلطة التشريعية ، فلا جواز لسريان القانون ونفاذه بالقوة إلا بقبول الشعب هذا القانون والرضاء به ، صراحة أو ضمناً ، وهذا ما جرى العرف به في ذلك الحين ، ولقد سار العمل وفاق هذا التعليم ، ولا سيما فيما يتعلق بالقانون الصادر عن الشعب ، (راجع الدكتور كراب ، في حق السيادة طبعة سنة ١٩٠٦)

ومع ذلك فان نظرية السيادة الشعبية لم تفصل السيادة عن الدين فصلاً تاماً خلال القرون الوسطى ، إذ استمسك الناس بان سلطة الدولة هي الأخرى دينية أصلاً ، ولكن ذلك لم يظهر إلا بمعنى خاص ، وهو أن الشعب قد افاض الوجود على سلطة الدولة بوحى إلهى ، وفاق الحكمة القائلة : « الشعب يعمل والمولى يلهم » فالمولى جل وعلا كان وحده السبب الملهم ، والحرك والمحدث ، ولقد وقف « مارسيليوس » هذا الموقف ، حيث قال إن الله سبحانه وتعالى قد خلع على اسرائيل الزعامة الدينية العالمية والسلطة أيضاً ، ولكنه اكتفى عز شأنه باسناد هذا الأمر إلى الانسان فيما يتعلق بتكوين الدولة ، وبهذه الطريقة تأيد أصل الدولة الألهى .

ولقد كان تدخل الانسان في تكوين الدولة سبباً في أن تقوم على أساس من الاستقلال تلقاء الكنيسة ، وهذا ما ايد استقلال الدولة الذاتى ، ثم خطا « مارسيليوس » في هذه الناحية خطوة أخرى ، وترافع في تبعية الدولة للكنيسة ،

ووجوب انفصالهما عن بعضهما، (راجع كواك Ouack ص ٥٩ — ورييزلر Riezler ص ٢٢٦)، ولقد أتى «مارسيلوس» على الكنيسة أن يكون لها أى سلطة تشريعية، لأن هذه السلطة ليست من اختصاص أحد غير الشعب، واذن فلهذه السلطة، وبالتالي للسلطة الزمنية أن تأمر السلطة الروحية، وهى الكنيسة، بما ترى على أنها ولى الأمر.

أتت تعاليم «مارسيلوس» تطوراً فى نظرية علاقات الدولة بالكنيسة، وهو تطور عاون فيه «أوجستان» و«توما دا كان» و«دانتى» كما أبنا فيما سلف، فمارسيلوس قد سبق عصره بمراحل واسعة، والرقى الذى أدخله على علم الدولة لم يكن قاصراً على علاقات ما بين الدولة والكنيسة، ونظريات الديمقراطية التى جعلت منه زعيم الفكرة القائلة بمجاهدة اغتصاب السلطان، ومعاداة السطو على سلطة الشعب، بل ان هذا الرقى قد تناول أيضاً مقاومة استخدام الاكراه فى المشاكل الخاصة بالايمان والعقائد، ووجوب محاربة كل من يقدم على ذلك.

ويلوح أن «مارسيلوس» قد استلهم نظرياته السياسية الديمقراطية من دراسة الجمهوريات الايطالية، أما موقف الاقدام الذى وقفه تلقاء الكنيسة فيرجع الى اقامته فى فرنسا التى ناضلت البابا نضالاً طويلاً.

والآن نستطيع أن نقرر ان «مارسيلوس» قد ختم عهد العلوم السياسية فى القرون الوسطى، أما بالنسبة للدولة فان هذا العلم لم يحدث أثره إلا من ناحية حصول الدولة على استقلالها الذاتى ازاء الكنيسة على ما أبناه فيما سبق.

بين الوجدتين

نظام الاقطاع والكتلكة

١٠ — واذا أنت نحریت الآن الموقف أثناء القرون الوسطى وجدت وحدتين

متعارضتين ، إحداهما نظام الاقطاع ويتناول الجماعة كلها من الخادم الى الملك حتى الامبراطور ، وثانيتهما نظام الكشلكة ، وهو نظام جعل من الطبقة الدينية هيئة مستقلة ذاتياً ، واذا كان عدد هذه الهيئة قل عن عدد الهيئة المدنية كثيراً فان سلطانها تناول جميع الشعوب المسيحية وسيطر عليهم ، ولقد دار النضال مبدئياً بين هذين النظامين ، نظام الكنيسة من ناحية ونظام الامبراطورية من أخرى ، حول موضوع هام ، هو انشاء حكومة لرجال الدين ، ولكن القرون الوسطى فصلت في هذا النزاع بالقضاء على حكم هذه الطائفة ، حتى لقد صار علم السياسة في نهاية هذه القرون أمام نظام مختلف عما تقدم ، وهو نظام ظهر في فترات زمنية متفاوتة ، إذ تكونت عدة دول مستقلة ذاتياً بسبب تجزئة الامبراطورية ، ولذلك تعذرت ملاحظة الفكرة القائلة بتكوين امبراطورية عالمية ، وانقضت الازمان التي كنا نرى فيها ملوك فرنسا وانجلترا واسبانيا يعترفون بالامبراطورية العالمية ، وقضت فرنسا بنوع خاص على المزايم القائلة بقيام مملكة رومانية المانية جامعة ، لها التفوق والسيادة والسيطرة على العالم ، ثم جاء بعدئذ عهد ظهرت فيه الجنسيات في كل مكان ، واختص فيه كل جنس بثقافات خاصة وسلطة دولية مستقلة ذاتياً ، ثم انقرض عهد الاقطاع ، ونبئت فكرة الملكية ، وجعلت طبيعة القانون العام للدولة تمنح مع فكرة الملكية الى التفوق على السلطة التي تأسست وفاق القانون الخاص الذي اتبعه نظام الاقطاع وأيده .

ونستطيع أن نضيف هنا الى ما تقدم أثر الحروب الداخلية ، وهو أثر برز في تخطيط سلطان الكنيسة ، وهذا هو الأمر الذي أفقد الدراسة الخاصة بعلاقات ما بين الكنيسة والدولة كل أهميتها ، لأن فكرة الدولة ، وفكرة الكنيسة قد فقدتا صفة كونهما سلطة عالمية ، ولكن هناك مسألة أخرى قد نبئت أمام اتساع سلطان الاستبداد المطلق ، وهي مسألة خطرهما في انطوائها على علاقات ما بين سلطان الدولة والرعايا ، وهنا يبدأ اهتمام العلوم السياسية بمهمة النظام الملوكي المطلق وطبيعته ،

ولنتقل الآن الى الناحية الثانية من فكرة الدولة في القرون الوسطى ، وهى الناحية التاريخية والاجتماعية والسياسية والقانونية .

الناحية الاجتماعية والقانونية الخ

١ - عنصر المسيحية

فصل السلطتين

لقد ظهرت المسيحية وانتشرت كما قدمنا ، وأنشأت تعمل ، فحققت الضرورى لقيام الدولة الغربية ، وهو فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية وفاق قول المسيح : « دع ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » ، ولقد أصبحت هذه الحكمة فى قوة المبدأ خلال هذا العصر الحديث لما تناووها من تعليق وتفسير ، إذ رأينا هذه الحكمة فى هذا الوقت الذى تقيد فيه الانسان بطاعة القوانين المدنية المشروعة تظهر بمظهر مبدأ انفصال السلطات سياسياً ، وتعتبر تصریحاً باستقلال الضمير الانسانى دينياً ، ولقد حكم البعض عليها بأنها دفع فرعى قوى ، الغرض منه عدم جواز سماع الادعاء بدينية الدولة ، حتى لا يكون الدين أداة مُسَخَّرَة فى سبيل قضاء الأوطار الحقيرة ، ويسمو الميدان الذى نزل اليه الساسة الذين لا يفرقون بين الحلال والحرام ، ولا يعدلون بين الخلق الطيب والافتراء حتى لا يناله أذى هؤلاء الأشرار ، بل إن هذه الحكمة قد جاءت فوق هذا وذاك سلطاناً على وجود شريعة إلهية ، وسلطة روحية سامية منفصلتين عن مهام الدولة الدنيوية ، وقامت فوق كل اعتبار قانونى سواء أكان مدنياً أم سياسياً ، وعلتنا تعلو الدولة ذاتها داخل نطاقها الخاص

نتائج الفصل بين السلطتين

١٢ - ولقد ترتب على رأى المسيح نتائج لا نحصى ، أهمها حرمان الدولة من أخطر حق على رعاياها ، ومن أفضل ما يتمتع به الحاكمون من حقوق ، ألا وهو حق

تحدد القانون والعدالة وفاق مشيئتها ، وبذلك يتسنى للضمير الانساني أن يحتج عالياً على تصرفات الدولة ، إذا جاءت مناقضة لهذه الحكمة ، وينادى بنسخ الحق الوضعي ، والقانون الوضعي أيضاً إذا هو تنافي والانصاف .

ولقد أثمرت التفرقة بين السلطتين إطلاق العدالة من عقالها ، كما أثمرت رقياً مطرداً داخلياً وخارجياً .

أما ثمرة هذا التحرير داخلياً فقيام الدولة بأداء مهامها الأصلية ، وتمكين الفرد من التمتع بحريته .

وأما ثمرة الخارجية فتجدها في خطة القديسين بطرس وبولس ، وهي خطة اعتبرت اليهود والوثنيين في مستوى واحد ، وأدت الى أن يحل قانون الود والصدقة بين شعوب العالم طراً محل قانون العداوة والبغضاء ، أو هي مهدت على الأقل السبيل أمام عامل أخذ على عاتقه مهمة شاقة منذ نقشى روح الاجتماع في العالم وتكوين دول، ونعنى بها مهمة تلطيف العلاقات الدولية والسير بها في سبيل منع الحرب ومحوها. ومما لا شك فيه أن الوحشية المترتبة على أنانية الأمم و صلف الشعوب والأجناس عاقت فكرة منع الحرب عن أن تتحقق ، وجعلت تحسن الأحوال يجري في ببطء تكاد لا تحسه ، حتى أنك إذا أنت ألقيت نظرة على حالة العالم العصري بالقياس الى حالة الماضي ، وجدت الفشل يحدو الانسانية من كل ناحية من نواحي العمل على تحقيق فكرة منع الحرب والتسليح ، وألفيت الخيبة تتوج كل أمل يجنح الى السلم العام الدائم ، والحرب فاعرة فاها في كل مكان ، استعداداً لالتهام الانسانية ، أو تطهيرها من الأرجاس والأدران ، رغماً من انعدام وجه الشبه انعداماً تقريباً بين حالة العصر الحاضر ، والقرون الوسطى من نواحي الحالة النفسية البادية للعيان.

ولكن من الواجب أن نتحدث بنعمة المدنية والرقى الحاضرين إذا قسنا ذلك الى الحال التي كانت عليها القرون والقرى في الأيام التي انعدمت الطمانينة الفردية فيها انعداماً كلياً اذا ماخرج الانسان عن حظيرة وطنه الصغير أو الكبير ، ولو الى مسافة

قريبة ، بغض النظر عن أن طائفة العصر الحاضر هي طائفة السجين في البستان الزاهر ، أو القصر الذهبي ، وبغض النظر أيضاً عن أن هذا العصر هو عصر النور والكهرباء ، وتلطيف احتمال الموت ، إذا استثنيت الغازات الخائفة .

حول الجمع بين السلطتين .

١٣ — لم يتم فصل الدين عن السياسة دفعة واحدة ، وإنما تم على دفعات متعددة ، وفي مشقة فائقة ، ودون تدخل للارادة والاختيار ، ذلك بأن الخلط بين القوتين ، القوة الدينية والقوة الدنيوية كان مفيداً جداً للسلطة المدنية ، ولا سيما عند ما كانت هذه السلطة تعمل على تحقيق مصلحتها ، وتحاول تدعيم سلطانها ، وهما الأمبراطوريتان الرومانيتان قد مكثتا دهرًا طويلاً تقاومان تهدم سلطان الدولة الديني لسببين جوهرين

(أ) لأنهما خشيتا أن تريا مجال عملهما التقليدي يضيق ، ومن النادر أن نرى دولة تسلم لرعاياها بأن ينتزعوا منها أى سلطة ، أو تلقى أمامهم السلاح عن طواعية ليتحكموا فيها حتى ولو كانت سلطتها غير مشروعة ، وسلطانها مغتصباً .

(ب) — ولأن المحكومين كانوا في ذلك الحين يرون في سداجة وحسن نية متناهية أن النظرية المسيحية كانت خطراً على الدولة ذاتها ، وأن من الواجب هدمها من أساسها ، ولقد رأينا فيما تقدم أن الدين الخرافي القديم الرسمي للدولة الرومانية كان معتبراً عنصراً جوهرياً من عناصر الدولة ، رغمًا من أنه كان واجهة خارجية ، أو حلية لم تتغلغل جذوعها في أعماق النفوس ، فهلا يكون انتزاع هذا العنصر من وحدة الدولة بمثابة هدم لها ؟ إذن يجب أن نفهم من هذا حقيقة السبب الذي دعا البراطرة الى اعتبار المسيحيين مجرمين ارتكبوا أفظع إنم من آثام القانون العام ، ولكن اخطاء هؤلاء البراطرة كانت بينة من هذه الناحية ، ومن الواجب أن نلاحظ أن الأمبراطور تراجان (Trajan) وغيره ممن امتازوا على البراطرة الآخرين

بجلهم وعدمهم النسبي لم يكونوا أقل قسوة على أنصار المسيحية وأوليائها من افطع
البراطرة العتاه المستبدين أمثال « تيبير » (Tibère) ونيرون (Néron)

ولكن هذا الاكراه الذى لم يستطع العقل تصوره لتجاوزه كل حد ، قد
نحطم على صخرة الصبر ، والصلاية ، وهى الصخرة التى احتفى بها الشهداء بعد إذ
عجز الذكاء السياسى عن فل حدة الاكراه وشكيمته .

على أن اعتناق قسطنطين الدين المسيحى قد أنم كما اسلفنا انتصار الدين الجديد
ودعمه ، وفتح الطريق أمام التطورات العميقة حتى تدخل على فكرة الدولة وتنظمها
تنظماً فعلياً .

عمل الساسة

١٤ — ولكن التقليد القديم كان صلباً قوياً رغم هذا الفتح ، ولذلك رأينا
براطرة الامبراطورية الرومانية الشرقية ظلوا قروناً عا كفين على الرغبة فى الجمع بين
سيفى السلطتين ، بالاستيلاء على سلطة الكنيسة ، حتى بعد أن اعتنقوا الدين
المسيحى اسماً ، ولكن هذا الاخفاق لم يفتح ثغرة فى نفوس رؤساء الدول خلال
العصور المتعاقبة حتى ينزلق اليأس منها الى أعماقهم .

وإذا نحن غرضنا الطرف عن مزاعم « شرلمان » الدينية التى استوجبت تعنيف
البابا له سراً ، فأننا نجد الامبراطورية الرومانية المقدسة قد احتذت الامبراطورية
الرومانية الشرقية واستنت سنة سياسة « بيزنطة » ، ولقد ترتب على ذلك أن نزل
بالبابا جاثحات لا تحصى ، واصابته فوادح لا تستقصى .

وهناك أيضاً عدد كبير من الأمراء الذين رأوا فى عهد الاصلاح فرصة عظيمة
لتدعيم السلطة الدينية أو إخضاعها مباشرة للسلطة المدنية ، ولقد نجح بعضهم فى
ذلك نجاحاً كاد يكون تاماً ، وهكذا رأينا انجلترا تؤسس لها ديناً قومياً ، كما قامت
مذاهب أخرى على أسس خاصة بها ، واستطاع قيصر روسيا أن يجد الوسيلة
التي تعينه على أن يكون رئيساً دينياً وسياسياً فى وقت واحد ، ولعمرك إن هذا

فترجع خطر في سبيل بعث العقيدة القديمة التي لم يستطع أنصارها أن يتبينوا نتائجها السيئة التي زعموا أنها مفيدة دائماً .

عمل الكنيسة

١٥ — ولقد تعثرت سياسة الكنيسة وسقطت في اخطاء كثيرة ، تماثل أخطاء رؤساء الدول ، فالمطامع الدنيوية قد استغوت كثيراً من البابوات ، فزاغت أبصارهم ، وما كانوا يهتدون بنور الحكمة المسيحية « دع ما لقيصر لقيصر وما لله . » وجعلوا أيضاً يسعون بانفسهم في سبيل الجمع بين « السيفين » ، ليضموا الى مهمتهم الدينية سلطة سياسية ، عمل بعض البابوات على أن يبسطها على العالم طراً ولقد طلب بعض البابوات « السيفين » كحق مطلق تؤيده براهين مبدئية رأيناها عند الكلام عن هبة قسطنطين ، وهي وثيقة زائفة ولا شك . رغما من أن البابا « ادريان » (Adrien) ناقش فيها « شارلمان » (Charlemagne) عقب تنويجه سنة ٨٠٠ م بمناسبة استيلاء « شرلمان » من عمل البابا وهو عمل كان في الامكان أن يفسر بانه مظهر عادي من مظاهر حقه في التصرف في تيجان السلطات الزمنية ، وبخاصة فيما يتعلق منها بتاج الغرب .

على أن تدخل السلطة الدينية في ميدان السلطة المدنية كان يتم أحياناً بطريقة تمت الى المصلحة العامة بصلة ، دون أن يشوبها الاغتصاب ، وهكذا رأينا الكنيسة بحكم قوة الواقع ، وباعتبارها السلطان النظامي القائم ، قد اضطرت بعد تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها الى أن تقبض على السلطة الزمنية الخائرة ، وتضمها الى السلطة الروحية حتى تكفل حماية الأهلالي ، وتحافظ على حياتهم بعد أن فقدوا كل وازع وراع .

ولكن رؤساء الدين الرومانيين لم يسترشدوا دائماً بأسباب هذا الطهر ، وتلك النزاهة ، إذ تدخلوا في نظام السلطة الزمنية ، وافنأوا على حقوق الرؤساء الزمنيين ،

فكانت هذه المواقف مما يؤسف لها ، إذ جعلت الشك يحوم أحياناً حول نيات البابوات تلقاء استخدام امتيازاتهم وسلطتهم الدينية ، التي كان لازماً عليهم أن لا يتنكبوا سبيلها الصحيحة ، وغايتها الصريحة ، حتى لا يفوت الغرض الوحيد من قيامها ، فيتسرب الضعف الى السلطة الأدبية البابوية ، وهي سلطة كان البابوات في حاجة اليها كي يتموا مهمتهم بها .

ومما يرثى له أن دائرة هذا العجز بقيت بعيدة عن متناول أى مجهود يبذل لتضييقها اتقاء لنتائجها، واجتناب الآثار السوءاء التي تترتب على إذاعات بعض الكتاب الكبار بصدد هذا ، أمثال « جان چاك روسو » الذي جهر في حماقة بأن وحدة الدولة تتحطم إذا قامت سلطة دينية الى جانب سلطة سياسية مدنية ، فقد قال في كتابه العقد الاجتماعي (جزء ٤ فصل ٨) ما يأتي : « إن هذه السلطة المزدوجة تؤدي الى خلاف دائم خاص بالاختصاص » ، و يترتب عليها انقسامات لا تنتهي بين الأمم المسيحية حيث : « لم يستطع أحد أن ينتهي الى سر معرفة أيهما له الخضوع والطاعة أَوَلِيَّ الأُمُر أم للقسيس » ؟ ثم استخلص أن « الدين الكاثوليكي الروماني سيء من الناحية السياسية بداهة ، ومن العبث بالوقت أن يتسلى الانسان باقامة البرهان على صحة ذلك » لأن « تخويل الناس شريعتين ورئيسين ، ووطنين ، لهو تخويل بلزهم واجبات متعارضة ، ويمنعهم من القدرة على أن يكونوا في وقت واحد أتقياء ووطنيين وكل ما يحل عقدة الوحدة الاجتماعية ليس له أى قيمة ، وجميع النظم التي تضع الانسان في موضع يتعارض فيه مع نفسه هي نظم ليس لها أى قيمة أيضاً » . ولكنها سفسطة حبك روسو صوغها أيضاً ، ويكفي لبيان خطئها أن نلاحظ أن شأن انفصال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية ، كشأن انفصال السلطات الدستورية عن بعضها ، إنه منطبق وطبيعة الأشياء ، وفيه أفضل ضمان ، بل فيه للضمان الوحيد لرد عادية الطغيان والحيولة دون استبداد الدولة بالوطنيين ، ولكن « روسو » لم يعرف انفصال السلطات ، ولم يتبينه أو يبينه في كتبه ، وإذا كان قد جعل

الأفراد خاضعين لقانونين مختلفين حقاً ، فإن هذا الخضوع نعمة كبرى ، لأن خضوع الأفراد لقانون واحد يجعل هذا القانون يتناول كل شيء ، ويتسلط على كل شيء ، وهذا ما حرم رعايا المدن القديمة من أى حصن يعتزون به ، أو أى درع يتقون به شر العدوان عليهم ، فكانوا سلعة فى أيدي الحكام المستبدين .

حماية الفرد والمسيحية .

١٦ — ولقد وجد الفرد فى المسيحية عوناً قوياً على صد تيار الظلم والاستعباد ، فتلطف حكم الفرد فى الدائرة التى لا تحتل التصرفات المطلقة ، ولا تطبق أدوات الظلم مساسها إذا كانت على استعداد لصد غارات البطش والجبروت ، ونعنى بها دائرة الضمير ، ولقد كانت هذه الحماية على نوعين ، نوع واق ، وآخر رادع ، ذلك بأن المسيحية قد ظهرت بمظهر القادر على مقاومة الظلم والطغيان من ناحية ، وتسليح الطغاة بسلاح يكبح اندفاعاتهم الخاصة من ناحية أخرى ، ولكن ليس ثمة تناقض على الإطلاق بين الواجبات الدينية ، والواجبات المدنية بما أن لكل منهما ميدان يختلف عن ميدان الآخر ، ولنتنقل اذن الى عنصر آخر عمل على تكوين فكرة الدولة وهو عنصر الجرمانية .

ب - عنصر الجرمانية

آثاره إجمالاً

لم تكن المسيحية وحدها هى العنصر الجديد الذى كون فكرة جديدة للدولة ، بل هناك عنصر آخر ، ونعنى به الجرمانيين الذين نزحوا الى شمال أوروبا الشرق أولاً ثم اجتاحتها من الشرق الى الغرب ثانياً . كان الجرمانيون على خلق مغاير للخلق الروماني اليوناني ، والخلق كما علمنا عند الكلام عن الطبيعة باعتبارها مصدراً من مصادر فكرة الدولة هو أساس القوانين والنظم ، وإذا كان العنصر الجرمانى قد أشرب فى أغلب الأحيان الروح

المسيحي الى حد يصعب بيان مقداره ، فانه على أية حال عنصر جديد ساد ونحكم ، وتشبعت النظم والقوانين بماداته وعرفه وخلقه فى النهاية .

وصل الهمج الى إيطاليا وغير إيطاليا من البلاد الواقعة فيما وراء نهر الرين فى اللحظة التى بلغت فيها الأفكار الرومانية التى كانت أساس النظام والسلطة نهاية الظلم والاستبداد خلال أعظم اضطراب اجتازته الامبراطورية الشرقية وهى تحتضر احتضاراً ظن الناس معه أن لا سند ولا مشروعية لهذه السلطة وذلك النظام ، رغماً من أن تحمل هذه الامبراطورية استمراراً طويلاً على ما وصفنا فى باب التدهور والسقوط .

ولكن وصول هؤلاء الهمج لم يكن دون أثر منتج ، إذ جعلوا يبذرون بذور عاداتهم وأخلاقهم ، وما كانت هذه البذور لتنبث غير الفوضى والاضطراب ، ولكن هذه العادات ، ومطالب حياة هؤلاء الهمج التى أبنا وصفها نقلاً عن قيصر وتاسيت وسترابون الخ . قد انطوت على نوع من استقلال الفرد ، وقوة حياة الوحشية التى شابتها عناصر كدرة ، وأثقلتها جرائم خطيرة ، رغماً من أنها كانت قوة حياة نجيحة فى دم قى غنى قادر على أن يهتاج ويحمس ذلك الجسم التحيل الذى أضفته المتاعب وأسقمته الحروب ، وهزلته الغارات حتى أصاب فقر الدم ، ووهن الاحتضار .

ولقد تناولت نظريات القرون الوسطى ضمن ما تناولت بحث هذه الصلات الدموية الجديدة التى أسماها العصريون من علماء النفس قانون الوراثة ، وبذلت الجهد فى تبيان نتائجها المفيدة ، ونمراها الخطرة فى آن واحد ، وهى نتائج ونمرا قد استخدمت الى حد معين ، لأن استخدامها على الاطلاق قد يكون فيه الشفاء كما قد يكون فيه الشقاء ، شأنها شأن السم فى الجرعة ، إما أن يشفى وإما أن يردى .

على أن معاونة الجرمانيين فى نظرية الدولة لم تكن قصداً ، ولا عن تقدير ، أو تحكيم ضمير ، ذلك بانهم جهلوا نظرية قانون الوراثة ، بل إنهم ما كانوا يفهمون أيضاً فكرة تحويل الدولة شخصية لا تتجزء فهما تماماً كما قال « بلونتشلى » فى كتابه (النظرية العامة للدولة ، ص ٣٧ وما بعدها) هذا فضلاً عن أن « انعدام الحكم

المركزي انعداماً تاماً ، ومعه كل حياة مدنية ، قد حال حتى نهاية القرون الوسطى دون تكوين الدولة بالمعنى الصحيح » كما قال اوتوفون جييركه (Otto Von Gierke) (في كتابه النظريات السياسية للقرون الوسطى — مقدمة) فالنفوذ الجرمانى الذى تسلط على فكرة الدولة لم يكن له وجود إذن إلا عن طريق القانون ، واذا نحن قدرنا الموضوع الذى يشغلنا ساقطنا الضرورة الى أن نشير الى فكرتين متعلقتين بهذه الناحية .

دخول علم الاخلاق فى القانون

١- — لقد عاوتت الجرمانية أول ما عاوتت على إدخال الخلق فى القانون ، واذا كان مجلس « شيوخ الشعب الرومانى » قد جنح الى أن يكون القانون صادراً عن إرادة الشعب ، فان الفكرة الجرمانية جاءت ولا شك أسمى من الفكرة الرومانية ، لأنها كانت من ابتكارات المسيحية التى جعلت القانون تعبيراً عن ارادة الله ، وما دامت ارادة الشعب من ارادة الله ، فتكون ارادة الله هى الأصل والمبدأ ، والمبدأ أسمى من الفرع بلا نزاع ، ولكن الأمر لم يقتصر على اعتبار القانون تعبيراً عن ارادة الله بل إن الفكرة الجرمانية تناولت أيضاً القابض على القانون وجعلته مستوعباً دمسثولاً عن هذه الارادة .

وفضلاً عن ذلك فان « اوتوفون جييركه » قال فى كتابه السالف الذكر إن الجرمانيين قد اعتبروا أن الارادة الالهية لا تتجلى إلا « فى الضمير الادبى الخلقى لكل انسان كامل نزيه مجرد عن الغاية ، وهذا هو القانون الواجب تطبيقه » ، ولذلك فان السلطة العامة لا تصدر عن طريق الأمر والقوة ، وأما الطاعة فمن الواجب ان تترتب على ما يقره الشعب من قانون بعد مداولته وتصويته ، أو مداولة نوابه وتصويتهم ، وبهذه الطريقة تعود المشيئة الشعبية فتظهر على أنها مصدر من المصادر الاساسية للقانون ، وفى الجمع بين الفكرتين ، فكرة تعبير القانون عن إرادة الله وتعبيره عن ارادة الشعب معنى السمو المطلق .

الفرد وحقوقه

ب - أما الفكرة الثانية وخاصة بأهمية الفرد وحقوقه في نظر القانون الجرمانى ، وهى أهمية فاقت الى حد بعيد عناية القانون الرومانى بالفرد وحقوقه ، وهذا راجع الى تشتت الجرمانيين وتبعثرهم هنا وهناك ، واستقلال كل فرد بأسرته وأملاكه وسلطانه ، على ما أبنا فى الفصل الخاص باعتبار الطبيعة مصدر فكرة الدولة ، فقد رأينا ضمن ما ذكرنا أن الفرد كان يعيش بمعزل عن المجموع ، أو على الأقل كان نافراً من الاجتماع وناشراً من الاندماج فى سلك هيئة معينة ، وأن الزعيم كان يقطع أبا العائلة أرضاً فى بقعة على أن يبارحها فى السنة المستقبلية حتى لا تتغير طباعه الحربية ، ولا ينجح الى الراحة من جراء العمل فى الزراعة ، على نقيض الافراد فى الشعوب التى سادتها الحضارة الرومانية .

فهذه الحياة الفردية التى وصفها قيصر وتاسيت واسترابون وغيرهم وصارت فيما بعد مبدأ الفردية ، قد أبانت قدر المسيحية التى ردت الى الانسان كرامته الاجتماعية والقانونية التى أنكرها القانون الرومانى على الفرد .

على أن مبدأ الفردية قد التحق به مبدأ انحصر فى قول « فون جيبركه » : « لا كفالة للحقوق الفردية إلا بنسبة الوفاء بالالتزمات المقابلة لهذه الحقوق » ، ولكن هذا القيد الحكيم لم يطبق فى كثير من الاحوال أو تعذر تفسيره على صحته نظراً لما قيل بصدد المشيئة الالهية .

لقد انفتح هذا الباب على مصراعيه ، فنبئت اضطرابات لم تلبث أن امتدت واشتدت واستعرت جذوتها وطال أمد تلظيها ، ثم تطورت الى انقلابات خطيرة جعلت القانون العام يخضع للقانون الخاص

ج - تأسيس فكرة الدولة

١٨ - لقد اجتزأنا عن المصدرين الخصبين اللذين غنيا التيار اليونانى الرومانى

بما قدمنا ، أما اختلاط الافكار المسيحية والجرمانية بالافكار الرومانية اليونانية فقد تم في زمن طويل ، ولذلك نرى من الواجب أن نتناول الكلام عن المراحل واحدة فواحدة .

عهد الغارات الهمجية

١٩ — سنمر على هذا العهد مرة ، لأنه عهد غامض ، اكتنفته الزعازع من كل ناحية ، وفكرة الدولة التي كانت لاتزال جنيئاً في بطون الغيوم والسحب المتلبدة قد اختفت في ثنايا الانقلاب الاجتماعي ، ومعها فكرة السلطة والسلطان العام ، وهي فكرة اقترنت اقتراناً مطلقاً بفكرة السلطان والقيادة الحربية ، ولقد قضت عندئذ الضرورة التي لامرد لارادتها، أن تكون القيادة الحربية تابعة لفرد واحد، فضلاً عن أن السلطان المترتب على قوة السلاح هو بمجوهه السلطان الذي لا يمكن تحديده ، ولذلك فلا داعي للدهشة إذا كنا قد رأينا في ذلك الحين قيام فكرة ضيقة صلب تنطوي على إدماج الدولة في ولى الأمر ، وولى الأمر في قائد الحرب ، لأن هذا راجع بلا جدال الى انعدام الشعور بضرورة التفرقة بين ولى الأمر والدولة .

عمل القساوسة

٢٠ — ولما بدأت قبائل الهمج تنشر روح الثقافة الرومانية من جهة ، والثقافة المسيحية من جهة أخرى ، خلال الحقبة التي انقضت بين القرن السادس والقرن العاشر تقريباً، رأينا بذرة الدولة بدأت تنبت على أيدي القساوسة، فبينما كان القساوسة يعملون على الدفاع عن المدنية انشأوا يدجون فكرة العدالة في فكرة القوة الغشوم بفضل ما أوتوه من ضروب الشجاعة والصبر على المكاره ، خلال النضال السابق .

وضع القانون العام

٢١ — ولقد أدى القساوسة للعلم خدمة أخرى ، هي بناء النظام النظري ، اذ كانوا أول من كتب في القانون العام ، ذلك بأن مكانتهم الأدبية ، وسلطتهم

الخلقية ، وتمثيلهم الفضائل ، كل أولئك قد عاونهم على الوصول الى معرفة الفارق بين القانون والواقع ، وذ كانوا المتوقد النفاذ قد تفوق على ذكاء معاصريهم القاصر عن إدراك الحقائق ، وقد أدى تفوق هذا الذكاء الى اقامة حد بين الأمير الذى اعتبروه مشخص الدولة ورمزها ، وبين الدولة ذاتها ، رغماً من أن هذا الحد الفاصل لم يتجل تماماً .

المملك تحت القانون الادبي

٢٢ — ولقد نحقق هذا الرقى العظيم فى اليوم الذى تم فيه التسليم بأن هناك قانوناً أدبياً فرضت طاعته على الملك ، فأصبح الملك هو الخادم الاول لهذا القانون الادبي ، وانحصرت وظيفته فى تنفيذ هذا القانون ، والسهر على سيادته .

وانفجرت فيما بعد الثغرة التي انفتحت فى خط تقديس الملوك ، ونفذ منها القانون السياسى ، والقانون القضائى ، وهما القانونان اللذان احتلا شيئاً فشيئاً مستوى أسمى من مستوى الملك ، لأن الملك بشر يأتبه أجله ولو عاش فى برج مشيد ، أما هذان القانونان فازليان خالداً ، ولا مناص من أن يقتنهما الى أن يكونا عنصرين من العناصر المكونة لذلك النظام الذى سارت على مقتضاه تلك الوحدة التى أسموها دولة فيما بعد . (راجع . ١ . مير « A. Lemaire » — القوانين الاساسية للنظام الملكى فى فرنسا)

وظيفة الملك

٢٣ — والآن يحق لنا أن نبين نواحي التكوين البطيء الذى تناول هذه الفكرة ، ولا سيما فى فرنسا التى اعتبرت مهد المدنية الفكرية .

كانت مملكة « شارلمان » نواة هذه الفكرة التى اشتملت على مجموعة مما طبع به النظام الملكى الفرنسى على مجرى الزمن . وكانت طبيعة هذا النظام مشوبة بشيء نافع من الخلط بين الدين والسياسة ، ولقد استمسك رجال العلم النظرى بالطبيعة

الدينية للسلطة الملكية قبل استمساكم بأى طبيعة أخرى ، وفي مقدمة هؤلاء العلماء « سماراجد » (Smaragde) و « جوناس دورليان » (Jonas D' Orléans) و « هينكار » (Hincmar) ، فالامير في رأيهم ممثل الله فوق الأرض ، ولكنه لا يكون جديراً بهذا اللقب إلا اذا هو وفي الالتزامات المترتبة على هذا التكليف ، وهنا تسنح لنا المناسبة لنقول أن « جوناس » قد استعار من « ايزيدورده سيفيل » (Isidore de Seville) صيغة بقيت شهيرة رغمًا من تحويرها ، وهي صيغة تقول « إن اسم الملك يشتق من حسن الادارة واستقامتها Regir etroitement - Rex a recte regendo - vocatur » فاذا هو حكم في رحمة وعدل وشقة استحق أن يحمل اسم الملك ، وإلا فلا مناص من أن يفقد كل شيء حتى لقبه « ومعنى هذا بعبارة أوضح ان الملك لا يكون في حالة كذه إلا ظالماً .

إن هذه الصيغة تستحق أن يشار اليها ، لأن مداها واسع ، والنتائج التي انطوت عليها خطيرة ، و « جوناس » نفسه لم يستخلصها ، ولكن غيره من الخلف قد استطاع استنتاجها .

وهكذا رأى العالم بزوع فكرة انطوت على وظيفة دائمة مستمرة يشغلها الملك المتمتع بالملك طوال حياته .

العدالة

٢٤ — ومتى تكلمنا عن وظيفة الملك كان علينا أن نقول كلمة في العدل ، إذ لفهم حقيقة الصيغة التي استعارها « جوناس » من « ايزيدورده سيفيل » وصورها لادراك مداها الصحيح يجب أن نعلم أن معنى اصطلاح « العدالة » كان أوسع في القرن التاسع منه الآن ، وفي الوسع أن نلمس ذلك اذا نحن تلونا التعريف الطويل الذي أطلقه هذا المؤلف على كلمة « العدالة » ، وهو تعريف قال فيه « لير » (A. Lemaire) ، أنه ينطوي على فكرة الدولة بما أنه يتخطى فكرة الوظيفة التي يشغلها الملك ، واليك هذا التعريف

تعريف العدالة

« تنحصر العدالة فيما له أساس بالملك في الكف عن اضطهاد الافراد بطريق الاسراف في السلطة ، وفي اقامة العدل دون استثناء فرد ، وفي قمع السرقات ، وتوقيع الحد على الزاني والزانية ، وتنفيذ عقوبة الاعدام في قَتْلَ الاباء ، والحائنين في ايمانهم ، وفي حماية الأجانب ، ودفاعه عن اليتامى والأرامل والكنائس ، وفي البذل للفقراء ، والاجسان الى المعوزين ، وفي اعتناقه المذهب الكاثوليكي ، والعمل على إبادة الملحدین في مملكته ، واختيار مستشاريه من الحكماء الذين تلهمهم القناعة عن الزيف ، وفي ذوده عن الوطن في شجاعة وتفان خلال مجاهدة أعدائه . »
ونتيجة هذا التعريف أن تكون السلطة التشريعية للملك ، وانما بتحفظات جعلت تنمو وترتقي شيئاً فشيئاً ، إلى أن تناهت الى نظرية القوانين الاساسية للدولة .

قيود السلطة التشريعية .

٢٥ — ومتى كانت السلطة التشريعية للملك بتحفظات وقيود ، فقد وجب أن نعرف هذه القيود التي طوقت الملك خلال القرون الوسطى حتى أيام المملكة الكارولنجيه (La Monarchie Carolingienne) وهذه القيود على ثلاثة أنواع :

١ — أما القيد الأول فقد انحصر في وجود هيئة استشارية تشترك في التشريع عند الضرورة ، فاذا ما عرضت مشاكل خطيرة كان على الملك أن يستشير هذه الهيئة ، غير أنه فضلاً عن أن صوت هذه الهيئة استشاري فقد كانت لا تساهم في الرأي إلا عند المداولة ، أما الملك فكان له الرأي الأعلى الحاسم .

ب — وقد انحصر القيد الثاني في احترام العادة والأخذ بها ، واذن كان على الملك أن ينفذها ويطبقها كرها منه ، وأن يقسم بعين الطاعة لها ، ولكن من الجائز أن تنقح العادة وأن تغير وتبدل بشرطين .

أما الشرط الأول فموافقة أعضاء المجلس الاستشارى على التغيير والتبديل إذا كان الأمر خاصاً بأصحاب الامتيازات من الموالى والنبلاء ورجال الكنيسة .
وأما الشرط الثانى فتوافر رضا الشعب إذا كان الأمر خاصاً بقوانين الأحوال الشخصية وتغييرها ، ولقد كان فى هذين القيدين مبدأ اعتراف بنواة القانون العام ، وقيام دولة تمتاز عن الملك وتسمو عليه .

قيد أدبى

ج — على أن هناك قيماً أخرى ، هو القيد الأدبى المستمد من الدين ، فقد تحتم على الملك أن يودى واجبه بالذمة على اعتباره وكيل الله ، فكان لهذا القيد أهمية كبرى خلال عهد كان فيه الدين يحكم جميع أعمال الحياة باعتباره رادعاً ، وباعتباره كفالة جديفة فى نظر الرعايا ، لأن هيئة رجال الكنيسة الأقوياء كانوا يذكرون الملك دائماً أبداً بهذا الالتزام الأدبى ويرغمونه على تنفيذه بالقوة اذا دعت الضرورة

د — أهم نظريات القرون الوسطى

٢٦ — كانت فكرة الدولة الفرنسية حتى القرن العاشر هى الفكرة الوحيدة الجديرة بالعناية والدرس ، ولكن التطاحن الذى نشب بين رجال الدين وعلى رأسهم البابا ، وبين الامبراطورية الرومانية الشرقية ، وما تطلبه هذا التطاحن من بذل الجهود ، وتضحية الأنفس والاموال والثمرات فى سبيل استقلال القرائح والعقول قد جعل من المستحيل قصر الدرس على الفكرة الفرنسية ، نظراً لما تولد عن ذلك النضال من عناصر جديدة سميت بفكرة الدولة ، وفى الحق والواقع إن الفترة التى انقضت بين القرن العاشر والثالث عشر كانت المرحلة التى رسخت فيها كبريات النظريات الخاصة بفكرة الدولة وطبيعتها .

لقد قلنا فى المقدمة إن العصور الوسطى كانت من أغنى العصور العسكرية ، فالتنقيب عن فكرة الدولة قد هدى الى العثور على أفكار جليسة ، والبحث

والاستقصاء أفضى الى العناية بشئون المجموع ، وترتيب الأجزاء وتنظيمها داخل المجموع مع بيان أهمية هذا السكل بالنسبة الى كل جزء ، ولكن الأمر الذي يدهشنا في هذا العلم هو غموضه وتعقيده وغناه الطائل ، ولقد لاحظ المسيو « إميل مال » (Em. Mâle) في كتابه « الفن الألماني والفن الفرنسي — ص ٦٩ » : « انه اذا كانت القرون الوسطى قد جزأت السكل كي تقوم بالتمحيص الخاص بكل جزء والامتحان الضروري له ، فانها قد ردت كل شيء الى أصله وجعلته كلاً تام الاتساق ، وهذا ما تقوم عليه اليوم أفضل النظريات العلمية العصرية ، لأن المجهود العلمي يُبذل اليوم في سبيل فهم كل شيء ، وترتيب كل شيء وشرح كل شيء »

عناصر علم الدولة

٢٧ — أشرنا فيما تقدم الى اتصال العنصر الروماني بالعنصر المسيحي ، وإلى تنامي هذا الاتصال الى اندماج هذين العنصرين في بعضهما اندماجاً جمل يتناسق ويتسق ثم يتوثق شيئاً فشيئاً ، ولكنه سبب فرقات متعددة وأدى الى نضال طويل غير أن العنصر الذي ساد الفترة التي تعيننا كائن العنصر المسيحي .

كان علم الدولة اجتماعياً ودينياً في آن واحد ، حتى لقد لاحظ « أوتوفون جيبيركه » في كتابه السالف الذكر « أن الدين ، وسنن رجال الكنيسة ، وحياتهم ، ونظريات القرون الوسطى ، والتاريخ السياسي ، وقانون الكنيسة ، والقانون الروماني ، والمراسيم ، وفتاوى الحكماء الخ كل أولئك قد عاون في تكوين علم الدولة فكانت النتيجة وجود نظام تحليلي واسع النطاق ، مشبع بالفكرة المسيحية ، وجانح الى الفلسفة والاجتماع أكثر منه الى السياسة والقانون على الخصوص » ، وهذا ما سنحاول بيان نقطه الجوهرية .

مميزات فكرة القرون الوسطى

٢٨ — أن ما امتازت به فكرة الدولة في القرون الوسطى هو ما قاله « فون جيبيركه »

(ص ٩٦ من كتابه) من «أنها بدأت سيرها على أساس من فكرة الوحدة الكلية ، مع الاعتراف في الوقت نفسه بالقيمة الذاتية لكل وحدة جزئية بما في ذلك الفرد ، وما الفرد إلا آخر حلقة من السلسلة ، وإذن ففكرة القرون الوسطى قد استوحت الفلسفة القديمة ، بما أنها عنيت بالكل قبل أن تعنى بالاجزاء ، واستلهمت في نفس الوقت النظريات المصرية ، وهى نظريات القانون الطبيعى ، بما أنها قد أعلنت حقوق الانسان التى لازمتها منذ ولادته ولكن الميزة الخاصة التى تفردت بها فكرة القرون الوسطى هى أنها رأت وجود العالم بأسره كوحدة تُكوّن كلاً قائماً بذاته ، بينما رأت في الوقت نفسه كل وجود سواء أكان فردياً أو عاماً كوحدة تُكوّن في آن واحد كلاً وجزءاً ، فَتُكوّن جزءاً باعتبار أنها وحدة يحدها مصير العالم ، وتُكوّن كلاً باعتبار أنها وحدة يحدها مصيرها الخاص . »

شرح النظرية

٢٩ — والآن لابد لنا من شرح هذه النظرية وتحديدتها ، وهذا ما يتطلب منا أن نقول إن فكرة القرون الوسطى قد اتخذت من العالم كله هرماً رفعت طبقاً ، تجد في أول طبق أوسع وأهم درجة وهى العالم الذى يُكوّن درجة بمثابة الكل بالنسبة للمجموعة الانسانية ، وهذه المجموعة الانسانية تُكوّن بدورها كلاً إزاء الطوائف التى تتألف منها ، وهذه تكون بدورها كلاً تلقاء العناصر المكونة لها .

وبهذه الطريقة نستطيع أن نستخلص رأياً حصيفاً مرناً عن تنظيم العالم ، وهو رأى يبين لنا الأسباب التى دعت إلى انكماش أفق كل جماعة من الجماعات الانسانية ، إذ يكون أمامك الانسانية ، والأمم والجماعات على اختلاف أنواعها وطبائعها ، ثم القبائل والعشائر ، والبطون والأنحاذ والعائلات .

فنظرية القرون الوسطى تأسست إذن على فكرة قاعدتها وحدة جوهرية تصدر عن أصل إلهى ، هو العالم ، وفي هذا الكل الأولى ، نجد كلاً ثانوياً أو كلاً خاصاً ،

ونعني به الانسانية التى أطلقت عليها القرون الوسطى اسم المسيحية ، وهذه الانسانية لها مصيرها النهائى الخاص ، وهو مصير يمتاز عن المصائر النهائية للطوائف الصغيرة الأخرى ، كما يمتاز عن مصائر الأفراد .

التنازع بين السلطتين

٣٠ — وهذه المسيحية ، أو هذه الانسانية هى ما أسماه المؤلفون الدينيون بالجسد الخفى للمسيح ، ولكن هذا الجسد الخفى يظهر لنا مجموعة واحدة فى جوهرها ، ولكنها مجموعة على نوعين من الحياة ، هما الحياة الروحية ، والحياة الزمنية .
ولقد لاحظ كُتَّاب القرون الوسطى أن هذا التقسيم صدر به مرسوم خالد من المولى عز وجل ، ولكن هذا الازدواج من شأنه أن يتناول البحث فيمن له الغلبة من السلطتين المستمدتين من قدرة الله ، أهى للسلطة التى تتحكم فى الميدان الروحى ، أو هى لتلك التى تتحكم فى الميدان الدنيوى ؟ ولقد كانت نتيجة هذا السؤال أن تألفت أحزاب ثلاثة للنضال فى ميدان هذا البحث .

حزب الكنيسة .

١ — أما الحزب الأول فهو حزب الكنيسة ، وهو حزب قام على نبل السلطة الروحية وسموها ، ولقد طلب هذا الحزب للكنيسة وبأسمها ، أى باسمه وباسم رئيسه البابا سيطرة شرفية ، وسلطة فعلية واسعة النطاق ، ومن شأنها أن تفرض على رؤساء الحكومات الطاعة لرجال الكنيسة ، والتبعية لهم ، وإلا انحل عن رعايا رؤساء الحكومات يمين الولاء التى ربطت بين هذين الفريقين ، واقتضت من ناحية دفاع المولى عن رعاياه ، ومن الأخرى دفاع الرعايا عن مولاها .

الحزب المدنى

ب . — وأما الحزب الثانى فهو الحزب المدنى ، وهو حزب ذهب متطرفه

الى أن وقفوا موقف المعارضة الشديدة للحزب السابق، وطالبوا للدولة بسيطرتها الزمنية، ولقد اجتراً «مارسيلوس ده بادوا» على اعتبار الكنيسة وما فيها من وظائف نظام فرعى بين نظم الدولة، ولكن معتدلى هذا الحزب قهروا همهم على المطالبة بالاستقلال الزمنى التام للدولة.

الحزب المختلط

ح - وأما الحزب الثالث فهو الحزب المختلط، وهو حزب اتفقت آراؤه وآراء المعتدلين من الحزبين السابقين ثم وجه جهوده فى سبيل الانتفاع بما فى نظريات الفريقيين من حسن ومفيد.

ولكن هذا الحزب قد اقتنع بأن لا مناص من تجلى الحقيقة باستقلال السلطة المدنية عن السلطة الروحية، بشرط أن تقوم رقابة على السلطات الانسانية، وأن تتألف هذه الرقابة التى أطلق عليها اسم سلطة المقاومة من هيئة اختير أعضاؤها من رجال السلطة الروحية، (راجع بول چانيه - جزء أول ص ٣٤٩).

فالرأى عند هذا الحزب أن الكنيسة والدولة سلطتان مختلفتان، ولكنهما متوافقتان شكلاً وموضوعاً، ولذلك فانه قرر قاعدة فصل السلطة المدنية عن السلطة الروحية، واستقلال الأولى عن الثانية، مع الاعتراف للكنيسة بصفة عامة بأن لها مرتبة خارجية أسمى من مرتبة السلطة الزمنية باعتبار سمو الغاية ونبل المقصد، فهذه المرونة التى اتصف بها هذا الحزب حشدت حوله أحكم الكتاب وأعقلهم، وجعلت البعض يحض على التعاون الوثيق بين السلطتين، ولا سيما فى المواد المختلطة، بل لقد ذهب بعضهم الى حد التسليم بحق حلول سلطة مكان أخرى، إذا دعت الضرورة، ولكننا إذا استطعنا أن نفهم جواز حلول السلطة الدينية محل السلطة المدنية، فأننا ولا شك نعجز عن فهم العكس، لأن السلطة الزمنية عاجزة عجزاً فاضحاً عن أداء المهام الدينية المحضة.

موقف البابوات

٣١ - ولقد حار البابوات وترددوا ، ولذلك فان طبع كل منهم هو الذى اقتاد سياستهم ، وأملى عليهم خطأً كانت تنطبق أحياناً على مطالب حزب الكنيسة المتطرف ، وأحياناً على مطالب الحزب المعتدل ، فالبابوية كانت تتأرجح بين نظريتين ، نظرية تسلط سلطة الكنيسة تسلطاً مباشراً على السلطة الزمنية ، كان له نتائج الخطرة التى كانت تعلمها البابوية مرة وتجهلها أخرى ، ونظرية التسلط غير المباشر على السلطة الزمنية ، وهى نظرية كانت تقر التوفيق بين السلطتين وتبيح التفاهم بين « السيفين » سيف الدين وسيف الحكم .

ولكن نظرية التسلط غير المباشر ، وهى النظرية التى لم تسلم بتفوق السلطة الروحية على السلطة الزمنية إلا استنتاجاً ، وفى حالة إحداق الخطر بالمصالح النفسية والأخلاقية ، كانت نظرية لا يستطيع الانسان أن يعقد عليها أى أمل فى الرواج والتسلط ، ولذلك فإنها كانت تؤدى الى نفس النتائج التى ترتبت على نظرية التسلط المباشر . ولقد اشتد عناد الكنيسة وتعنتها ، حتى لقد تعذر العثور على بصيص من النور يبعث على الأمل فى أن تنزل الكنيسة عن بعض مزاعمها ، أو تعدل عن شيء من تفوقها ، ذلك بأنها كانت تعتقد بان مهمتها أسمى من مهمة السلطة الزمنية ، ومستمدة من مصدر أعلى من مصدر تلك السلطة ، وهذا مادعاها الى أن ترسم خططها السياسية وفاق الظروف حتى تطبقها على المصالح المتنازع عليها .

ولقد نجح كثير من البابوات فى تنفيذ هذه الخطة ، وعرفوا كيف يحترمون الفارق بين السلطتين ، ولكن قوة العقيدة ، ومضاء الايمان قد دفع البعض الآخر الى أن يقفوا مواقف لا يستهان بنتائجها ، ورغماً من أن الدين لم يستطع الاستفادة من هذا النضال ، فان البابوات قد خلطوا بين المبدئين ، وشابوا الدين بالسياسة ، وذهب بعضهم الى وقف الدين على خدمة السياسة ، فاستخدم الوسائل التنفيذية والعقوبات الدينية ضد خصوم آرائهم الخاصة .

وكان « يونيفاس الثامن » أشد البابوات عتناً في تطبيق نظرية التسلط المباشر ، لأنه كان سريع الغضب ، ولا يستمع إلا لمشورة الظرف ، ووحى اللحظة ، دون أن يعنى بإيجاد وحدة دقيقة منسجمة بين كلامه وعمله ، فكانت كتاباته وخطبه تنطوي دائماً على مطالب مختلفة تمام الاختلاف ، ومن المستحيل التوفيق بينها أحياناً ، حتى لقد بلغت به المهارة في المبالغة حداً بعيداً لاسيما في خطبته التي القاها في ٣٠ ابريل سنة ١٣٠٣ ، وهي الخطبة التي شبه فيها السلطين بالشمس والقمر ، أما الشمس فهي السلطة الروحية ، وأما القمر فهي السلطة الزمنية الى أن قال : « وليس للقمر أى نور إلا ما يستمدّه من الشمس ، وإذن فليس لأى سلطة فوق الأرض من شئ إلا ما يتصل بها عن طريق السلطة الدينية ، فجميع السلطات قد خلقها المسيح ، وقسيس المسيح خليفة بطرس ، وقام كلاهما قاما بالمحافظة عليها إنها جميعا صادرة عن المسيح وعنا بصفتنا قسيس المسيح » .

أثر السلطان البابوى المطلق

٣٢ — ولقد ترتب على هذا السلطان أن أقام البابا الأمبر « البير » النمساوى أمبراطوراً على المانيا ، ثم تدخل في الخلاف الذى أثاره موضوع وحدة السلطة الزمنية أو تعددها ، ثم جهر بقوله : « . . . ومن الثابت أن جميع المسيحيين كانوا خاضعين للملك الذى تقيمه الكنيسة الرومانية ، ومن الواجب أن يكونوا خاضعين له ، ولذلك فأننا نكرر هنا ما قاله الرسول : « لتتزل اللعنة على من يعلن انجيلاً آخر ولو كان مَلَكاً من السماء » ونحن نريد أن تنصب اللعنة على أى يذيع تعاليم غير تعاليمنا » .

ولقد تمسك البابا « سيكست - كانت » (Sixte-Quint) بنظرية السلطة المباشرة فيما بعد ، وقرر تحريم كتاب « بيلارمين » (Bellarmin) المسمى (Controverses) باعتباره كتاباً مناقضاً لنظرية السلطة المباشرة ، ولكنه رجع

عن قراره ، وأعلن أنه كتاب لا يغير الدين في شيء ، فكان معنى ذلك عدول البابا عن نظرية السلطة المباشرة .

اعتدال البابا

٣٣ — ولكن البابا تمسك فيما بعد بالرأى المعتدل ، وهذا ما يتضح من حديث صدر عن ليون الثالث عشر ، وهو حديث جاء فيه : « وإذن قسم الله حكومة النوع الانساني الى سلطتين ، السلطة الدينية ، وقد اختصت بالشئون الدينية ، والسلطة المدنية ، وقد اختصت بالشئون الانسانية ، علي أن تكون كل سلطة سيدة في ميدانها ومحصورة في حدودها التي رسمت في دقة ، وحددت وفاق طبيعتها ، والغرض الخاص منها ، فهناك إذن دائرتان تحد إحداها الأخرى ، وتنفذ كل سلطة ارادتها الخاصة وقانونها الخاص في دائرتها الخاصة . . . وإذن يكون من اختصاص سلطة الكنيسة كل ما هو مقدس من الشئون الانسانية مهما كان سبب تقديسه ، وكل ماله مساس بانقاذ الارواح وشعائر الله ، سواء أكان من ناحية طبيعته ، أم من ناحية غرضه ، أما الشئون الأخرى التي يتناولها النظام المدني والسياسي ، فمن العدل أن تكون خاضعة للسلطة المدنية ، بما أن المسيح قد أوصى الناس بأن يدعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ، (راجع المنشور البابوي الصادر في أول نوفمبر سنة ١٨٨٥ ، عن الدستور المسيحي للدول) ومع ذلك فان ثغرة الخلافات والمنازعات بقيت مفتوحة حتى بعد ابرام الاتفاق بين البابا وحكومة موسوليني أخيراً .

أما وقد وصلنا الآن إلى ذلك العصر الذي تجلي فيه الفارق بين الدين والسياسة فقد وجب أن نقصر الكلام على الدولة وأن نبين نزعتين مختلفتين .

السلطة الزمنية العالمية .

٣٤ — أما النزعة الأولى فهي نزعة السلطة الزمنية العالمية ، فذكريات السلطان العالي الذي فكر فيه فلاسفة اليونان ثم حققته روما إلى حد ما ، قد اقتادت العالم

أولاً نحو فكرة تنطوي على سلطة زمنية واحدة تشمل العالم كله ، وتقف في صورة دولة عالمية نوعية أمام السلطة الروحية ، وهي سلطة الكنيسة التي انطوت على إخضاع جميع النفوس لها ، والتسلط عليها .

ولقد استغلت أميرة هوهنستوفن (Hohenstauffen) هذه النظرية ، وأقامت نفسها وارثة الشعب الروماني ، وصار رئيس الأباطورية الرومانية الشرقية مرشحاً لأن يقبض على سيادة العالم ، وطالب بالاستقلال التام المطلق في الميدان الديني ، ثم زعم أنه تابع مباشرة لله ، يتلقى عنه حق السيادة والحكم ، ولكن هذه النظرية التي تصيدوا أدلتها من هنا ومن هناك ، قد قابلتها نظرية أخرى اصطنعوا لها أدلة لتأييد مزاعم بلاط روما .

دانتي الغييري وأعماله

٣٥ — لقد أشرنا في الناحية الفلسفية بكلمة الى أعمال الشاعر دانتي الغييري ولكن المهمة التي قام بها هذا الشاعر في الناحية الاجتماعية والسياسية كانت عظيمة أيضاً ، ولذلك حق علينا أن نفصل أعماله بعض التفصيل .

لقد وجد الاستعمار الروماني في « دانتي » من يشبه روسو ، إذ ظهر هذا الشاعر وكأنه ترجمان الصفوة الفكرية خلال القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ، فرصد كتباً بكلمه على الدفاع عن تلك القوة الخفية القيصرية التي تجلت في بعض أشعاره ، وهذا الكتاب هو ما أسماه « في النظام الملكي » (De Monarchia) وفكرة « دانتي » تقوم على قوله « إن الامبراطورية الرومانية لم تنهدم ، وانها كانت رمزاً للغرض الاسمي الايطالي كما كانت رمزاً للسلام العالمي »

وكان « دانتي » والجيلان (Les Gibelins) — أنصار الامبراطور ، وأعداء الجلف (Les Guelfes) أنصار البابا — يسمون امبراطور الألمان « أداة البعث والنشور » ، ويحملون بأن يروه حاكم روما وسيدها ، ولكن بالاتفاق مع البابا ،

فكان إذن على قيصر — رمز السلطة الزمنية الخالدة — أن يحمي بطرس — رمز السلطة الروحية التي لا نزاع فيها، ولقد كان هذا هو الغرض الأسمى لدائتي وأغلبية أهل زمانه » (راجع كتاب جان كارير Jean Carrère — البابا — الفصل الثالث — بطرس وقيصر) .

تدهور فكرة السلطة العالمية للدولة

٣٦ — ولكن هذا المبدأ ، مبدأ عالمية السلطة، قد هاجمته الكنيسة أولاً ، ثم سارعت الدولة بأسرها الى مهاجمته أيضاً ، فصار بذلك مبدأ متنازعا فيه . ولقد عزز الفقهاء الفرنسيون الرأي الذي نشأ منذ بارتول « Bartole » ، وقضى بتقسيم الجماعات الى فريقين ، جماعات خاضعة لولى أمر ، وأخرى غير خاضعة لولى أمر ، ولها أن تقود نفسها بنفسها وتحكمها وفاق مشيئتها ، فكانت النتيجة أن لا تفاوت ولا مراتب بين دول النوع الثانى، صغيرة كانت أو كبيرة، وإذن صار ملك فرنسا امبراطوراً فى مملكته ، لأنه إذا كان النوع الانسانى وحدة فلا وجه مطلقاً لأن نستخلص من ذلك ضرورة تمثيله بدولة واحدة ، بل إن تعدد الدول على نقيض ذلك يتفق وطبيعة الانسان اتفاقاً كاملاً ، ويتطابق وطبيعة السلطة الزمنية تطابقاً تاماً ، وهذه هى نواة نظرية المساواة التى تأيدت فى سرعة ولم ينازع فيها أحد . نازعة نظرية جدية ، ولا سيما بعد أن رسخت أركانها وتوطدت أسسها ، أما عملياً فسرى الكلام عنها فيما له مساس بانتقاص السيادة وتحديداتها

تطور الفكرة

٣٧ — تنحصر الملاحظات التى أوردناها حتى الآن فى أن الانسانية وحدة جوهرية ، وأن السلطة مزدوجة ، وأن الدول متعددة ، وإذن يبقى أمامنا الآن أن نعرف ما هى فكرة القرون الوسطى بصدد هذه الدول الزمنية التى انطوت كل منها على أمة معينة ؟

لقد تقصى علماء القرون الوسطى أثر « أرسطو » فيما له مساس بموضوع الدولة ووظائفها ، إذ أعجب الجميع بكتابه « السياسة » واتخذوه نموذجاً لهم ، ولكن الاعتبار الدينية التي تشبع بها عقولهم قد حالت دون التسليم بالسلطة الجبارة التي تمتعت بها الجماعة اليونانية تمتعاً مطلقاً من أى قيد ، ولذلك فانهم طرحوا على بساط البحث موقف الدولة من القانون ، وأجهزوا على الفكرة القديمة وحلوا الموضوع حلاً موفقاً .

ولقد بث الألمانىون الدعاوة لنظرية الدولة المؤسسة على القانون (Rechtsstaat) ولكنها كانت دعاوة محدودة تتفق وحالة العصر ، فضلاً عن أن عقلية القرون الوسطى قد فقحت بسرعة خطر السرف في تضيق النطاق الخاص بعمل الدولة ، إذا تم التوسع في أساسها القانونى ، حتى لقد قال « فون جيركه » ضمن كتابه ص (٢٢٨) ما يأتى : « لقد أجمع مؤلفو القرون الوسطى تقريباً على التسليم بأن الدولة لم تؤسس على القانون وحده ، وإنما تأسست أيضاً على الضرورة الأدبية أو الطبيعية ، سواء أكان الغرض من الدولة زيادة الرفاهة ، أم كان القصد من سن القانون هو الاقتصار على إيجاد وسيلة يتحقق بها هذا الغرض ، أم كان من الواجب أن تقف الدولة من القانون موقف السيد ينفذ خططه الخاصة دون أن يكون موقفها من القانون موقف الخادم نيط به تنفيذ الأوامر » .

ومع ذلك فإن هؤلاء الفقهاء كانوا يشعرون بالحاجة الى وجوب جعل القانون من العناصر المكونة لاساس الدولة ، ويرون أن تحقيق القانون إحدى مهمات الدولة وأن الواجب يقضى عليها أن لا تتعدى الحدود التي رسمها القانون ، واذن فمن الواجب على الدولة ألا تكون في وقت واحد سيدة القانون وخادمه .

ولعمرك إنه لتناقض مدهش وتعارض عجيب ، ولذلك فقد رأت القرون الوسطى أن تلجأ الى إحدى وصايا القرون العتيقة لتتق بها هذا التناقض ، إذ عمدت الى تحليل فكرة الحق والقانون تحليلاً عميقاً ، وقسمت القانون إلى طبيعى ووضعى .

القانون الطبيعى

٣٨ — لقد علمنا مما تقدم أن الاقدمين قد فطنوا لفكرة القانون الطبيعى .

وجئنا بتعريف لهذا القانون ، وهو التعريف الذى وضعه شيشيرون Ciceron . واحتفظ به « لاكتانس » (Lactance) وتداوله الفقهاء الرومانيون ونقلوه الى المشرعين ورجال الكنيسة القانونيين بعد إذ درسوه ومحصوه وحملوه ، ثم تناولوه الفلاسفة وعلماء الدين ، وتوسعوا فيه وهذبوه ورقوه ، وكان على رأس هؤلاء القديس « توما دا كان » كما أسلفنا ، واذن نستطيع أن نقول إن فضل نظريى القرون الوسطى لا ينطوى على ابتداع هذا القانون الطبيعى أو إكتشافه ، ولكنه فضل انحصر فى انهم أدموا أساس هذا القانون ، وخلعوا عليه شكلا دقيقاً محدوداً ثم أذاعوه بين العالمين وأدخلوه على السياسة فى صورة واسعة .

واقد أجمع المؤلفون على وجود قانون طبيعى صادر عن مبدأ مما كل سلطة أرضية ، وانطبع بطابع القوة الاجبارية المطلقة السيادة والنفاذ ، فالقانون الطبيعى قانون عريق سابق على الدولة ، وهو الذى مهد لها أساسها القانونى ، لذلك كان أسمى من أى شعب ومن جميع أولياء الأمور ، واذن فلا يجوز لأى سلطة انسانية أن تعدله ، وإذا كان هناك ما يشبه القانون الطبيعى من ناحية استحالة التغيير وحدها ، فهو القانون الألهى (Jus divinum) والقانون المشترك بين الناس ، (Jus commune Gentium) — الدولى — ولكن سمو القانون الطبيعى أمر يدعو إلى وجوب معرفة حدوده ، وهى حدود كان من الصعب إقامتها ، ويرجع هذا الى مرونة المبادئ إلى حد بعيد ، ولقد سلم العالم كله فى الواقع بأنه إذا كانت المبادئ معنوية وخلالة ولذلك فلا يمكن أن يعتمدها تغيير أو تبديل ، فمن الجائز أن يكون تطبيقها موضع تضيق أو توسع تبعاً للظروف . وإذا فرض وتم اتفاق على تحديد بعض القواعد البديهية ، فان ما يبقى بعد ذلك يكون بلا نزاع موضع تقدير .

موقف الفقهاء من القانون الطبيعي ونتيجته

٣٩ - ولكن القرون الوسطى اعتبرت القانون الطبيعي اجمالا خاضعا لولي الأمر، ثم وضع الفقهاء القواعد التي تقرر على مقتضاها اختصاص الملك وحده بسن القانون الوضعي، وأقاموا الفوارق بين الملك ورئيس الجمهورية، ولكن انصار سيادة الشعب المطلقة أنزلوا الهيئات والمجالس ذوى السيادة العليا منزلة الملك تماما. ولقد نجم عن هذا الموقف « اعتبار الحقوق المترتبة على القانون الوضعي منحة من الدولة، كالقانون الوضعي نفسه، ولذلك بقيت هذه الحقوق الوضعية تحت تصرف الملك، ولم يسلم الفقهاء بإمكان الاعتراض على سلطة الملك بموجب حق استمدت مشروعيتها من القانون الوضعي ذاته » (راجع فون جييركه ص ٢٣٨)، ولذلك فإن حصانة الحقوق المكتسبة لا مبرر لها « إلا بنفسية ما لها من أساس مشتق من القانون الطبيعي، وبشرط أن يكون هذا الأساس مستقلا تمام الاستقلال عن القانون الوضعي » (راجع فون جييركه ص ٢٤٢) وهكذا ضمنت الملكية كما ضمنت القوة الالتزامية للعقود.

حماية الحقوق الغريزية

٤٠ - ولقد دعا هذا السبب ذاته الى أن تظهر في القرون الوسطى فكرة تستوجب حماية الحقوق الغريزية من سطوة القانون وجبروته، ولا سيما حقوق الانسان الذي خلعت عليه المسيحية عند ظهورها قيمة مطلقة خالدة. ولكن من الواجب التوفيق بين هذه النظرية ونظرية حق سيادة الجماعة، وهو توفيق يجب أن ينطوي على الوسيلة التي أدت الى تكوين حقوق الدولة وهي تلك التي لا تزول ولا تسقط بالتقادم ولا ينزل عنها، واستقلت عن القانون الوضعي وصمت عليه، وقصارى القول إنها حقوق وسط بين مجموعتي الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية. ولقد أضاف بعض الشراح الى هذه الحقوق حق السيادة الشعبية، ولذلك فانهم

استأنفوا الكلام في الفارق الذي أقامه الرومانيون بين القانون العام والقانون الخاص .

وقف السرف في السلطة

٤١ — ولكن السلطة كثيراً ما تسرف في سلطانها ، وتتخطى الحدود التي رسمها لها القانون ، فكيف يمكن ردها عن غيها ، والزامها جادة القسط ؟ لقد ترتب على هذا السؤال نظريتان .

١ — أما النظرية الأولى فتري أن كل عمل يتجاوز قواعد القانون الطبيعي باطل ولا أثر له ولا طاعة أيضاً ، وهذه هي النظرية الأصلية التي وضعها القرون الوسطى .

ب — وأما النظرية الثانية فهي نظرية جبروت الدولة الصحيح ، وهي نظرية قالت بأن الدولة اذا زعمت أنها أسمى من مطالب القانون الطبيعي ، وجهرت بذلك ، فأنها تسن بناء على هذا الزعم قانوناً لازماً يجوز فرضه على القضاة والأفراد بالأكراه .

ومع ذلك فإن جميع الفقهاء قد سلموا بأن تعاليم القانون الطبيعي تبقى دائماً

محتفظة بطبائعها ، على أنها القواعد الصحيحة لقيام القانون ، مهما نزل بها من ضروب

الافتئات والعسف « وما كان أحد ليشك في أن من الجائز من الناحية الشكلية أن

يكون القانون الوضعي ظاهراً مادياً مجتأ وأن من الجائز من الناحية الشكلية وحدها أن

يكون الظلم هو القانون المادي ، وما كان أحد ليشك ، في أن واجب خضوع الرعايا

خضوعاً غير محدود شكلاً قد ضيقه في الواقع اتباع أوامر الله ووصايا القانون الطبيعي »

كما قال « فون جييركه » (ص ٢٥٢) واذا أنت أردت المزيد من علاقات القانون الطبيعي

بالقانون الوضعي ، فراجع الفقرة التاسعة من المعلومات التكميلية لكتاب « اوتوفون جييركه »

وإذن فلكل امرئ أن يوافق على مسلك الفرد الذي يأبى الطاعة للسلطة

العليا في حالة خروج الدولة عن الحدود التي رسمها القانون ، ولكن من الواجب عليه

أن يتحمل مسؤولية قراره واعتزازه في حزم وصبر وجلد .

نتائج هذا الرأي

٤٢ — ولقد ترتب على هذا الرأي نتائج هامة لمسها كل انسان أوتي مسكة

من العقل والذوق السليم ، فلقد أصبح من حق القاضى وواجبه عند تطبيق القانون أن يوفق بين أعمال ولى الأمر ونصوص القانون الطبيعى بقدر ما فى وسعه ، ولذلك كان للقضاة سلطة تأويل القانون وتفسيره الى حد بعيد .

القوانين الاساسية Lois fondamentales

٤٣ - علمنا مما تقدم أن هناك طائفة من الحقوق توسطت طائفتي الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية ، ولقد أطلق على هذه الحقوق الوسط اسم الحقوق النظامية أو الحقوق الاساسية ، التى عاونت على قيام القوانين الاساسية للدولة ، وهى قوانين وضعها الفقهاء والنظريون الفرنسيون تدريجياً ، واشتملت على أهم القواعد الدستورية فى الدولة . واذا كان أغلب علماء الاجتماع لا يفرقون بينها وبين عادات البلاد ، ويسلمون بجواز تنقيحها ، وتغييرها باتفاق الملك مع الشعب ، على النحو الذى نص عليه الدستور المصرى الصادر فى سنة ١٩٢٣ فيما يتعلق بتنقيح الدستور ، فان من الفقهاء وعلماء الاجتماع من يذهب الى حد الجهر بعجز أى سلطة انسانية عن تغييرها أو تنقيحها ، وهذا ما كاد يضعها فى مستوى القانون الطبيعى ، وعندنا أن رأى الاول أنضج وأصح ، لأن القوانين والنظم عادات وعرف وقضاء ، وكل هذا يتغير بتغير الخلق وتأثر النفوس وتطورها .

واذا كان المقام لا يسمح بتحديد عدد القوانين الاساسية وبيان مداها ، فان الواجب يقضى علينا أن نقول بان هذه القوانين قد وضعت وضعاً جلياً لا لبس فيه ولا إبهام ، واعتُرف بها فى صراحة ، وسرت ابتداء من القرن الخامس عشر ولاسيما مايتعلق منها بوراثة العرش ، وهذه الفكرة تدل على أن نظرية الدولة كانت قد تكونت حقاً فى ذلك الحين ، بما أنهم قد تصوروا أن هناك وحدة فوق ولى الأمر الفانى ، والشعب الخالد اسماً ، والزائل بعناصره الفردية ، وهى وحدة خالدة ، لها نظام قانونى أولى ، هو نظام الدولة الذى أصبح منذ ذلك الحين نظاماً تاماً كاملاً .

الفكرة الاقطاعية

٤٤ - تقوم الفكرة الأولية العملية لنظام الاقطاع على مراتب السلطان الطبيعية ، فهي إذن فكرة تنطبق على الواقع إنطباقاً صادقاً .

فالإنسانية في ذلك العهد قد رُفِعَتْ طباقاً (Hiérarchie) ، فكل طائفة اجتماعية أو سياسية تختار رئيسها ، أو يفرض رئيسها عليها الطاعة لنفوذه وسلطانها ، وهؤلاء الرؤساء المتفاوتون قوة ومكانة وسلطاناً يتبع بعضهم البعض حسب الأهمية والقوة والسلطان ، ويسمى بعضهم البعض طبقات في شكل هرمي ، يقف على قمته الرئيس الأعلى المنوط به اقتياد النظام بمجموعه ، ومراقبة عناصره .

ومن الواجب هنا أن نعلم أن الصغير من رؤساء الفرق والطوائف كالكبير منهم لا يستمد مبدأ سلطته من وكالة صادرة عن الرئيس الأعلى ، وإنما يستمدّها من وظيفته الخاصة ، فهؤلاء الرؤساء هم أعضاء خَلَعَتْ عليهم الحاجة الاجتماعية مرتبتهم وليس للسلطة المركزية إلا أن تعترف بهم ، وتستخدمهم ، ولكنهم يبقون في أعمالهم مستقلين عن رؤسائهم مبدئياً ، وإلى حد ما .

إن هذه الفكرة جوهرية ، وهي فكرة تنطوي على السبب الاساسي لفضيلة النظام الاقطاعي الذي جاء صورة طبق الأصل من النظام الاجتماعي الطبيعي الذي يمكن أن يكون قد وجد في وقت ما كما وجدت «الفاشية» الإيطالية مثلاً في سنة ١٩٢٢ . وأي شيء أكثر انطباقاً على المنطق ، وأعظم اتفاقاً والواقع من أن نرى أقوى الناس في كل طائفة نظامية ، أو فريق نظامي ، يدافعون كرؤساء وزعماء عن هذه الطوائف والفرق ويحمون الضعفاء ، ويكفلون خير الجماعة ، بينما هؤلاء الرؤساء انفسهم يكونون تحت رقابة وحماية رؤساء الطوائف الكبرى التي تعترف في النهاية بحمام ومُشْرِفٍ وحيد ، نيط به التوفيق بين المصالح المشروعة لكل طائفة وتوجيهها في سبيل الخير العام ، وإذا كان « بلونتشلي » لا يؤيد هذا النظام ، إلا أنه اعترف بهذه الطبيعة

في قوله ضمن كتابه « النظرية العامة للدولة » (جزء أول فصل ٦) : « إن الدولة الاقطاعية قليلة العناية بنفسها ، وهي مقودة على الرجوع بميول وغرائز ، ويلوح أنها تنمو كجسم طبيعي »

ظاهرة خطيرة

٤٥ - ولفكرة الاقطاع ظاهرة أخرى خطيرة هي أن السلطة التي تأسست بوجه عام على مبدأ الملكية العقارية قد انتهت بان اعتبرت نفسها كملكية عقارية سواء بسواء ، وهذا عنصر آثار نزاعا ونضالا أكثر مما أثارتها العناصر السابقة . إن الموضوع هنا خاص بتحديد قاعدة ، وبيان حق ، وإذا ما كان الأمر كذلك حق أن يتعارض مبدأ الفردية ، ومبدأ الخير العام ، المبدأ الثاني ، وهو المصلحة الخاصة ، والمبدأ الانساني وهو المصلحة الانسانية ، فكيف يمكن تعارض هذين المبدئين إذا كان الأمر خاصا بقيام دولة ؟

إن الدولة التي تلدها القوة تعمل وجودها القوة ، والاقوياء يجدون أمامهم دائماً من هو أقوى منهم ، وإن لم يوجد هذا الأقوى وجدت جماعة أقوى منهم بمجموعها ، فالقوة إذن شرط جوهرى لقيام الدولة في بداية الرأي ، كما اتضح لنا ذلك فيما تقدم ولذلك قد رأينا في بادى الأمر أن ليس هناك ما يفرق بين حق رئيس الدولة على مجموع الأراضي . وحق المالك على جميع أملاكه . فالتمييز بين القانون العام والقانون الخاص يكون إذن منعداً عند نشأة الدولة . ولا مناص من أن يلتقى ولى الامر والدولة عند صيغة واحدة .

فالسيادة هي إذن توسع في الملكية . وحق الملكية إذا لم ينفصل عن السلطة العامة وهي سلطة الأمر والنهي والالزام كان معنى ذلك هو السيادة . فالسيادة قد تبدت في بادى الرأي في ظاهرة جعلتها تدخل في مجموعة قواعد القانون الخاص ولو أنها من قواعد القانون العام أصلاً .

فالسيادة اشتقت من الملكية . ولقد ترتب على ذلك أن الحق على الدولة يتكون بنفس الطرق التي يتكون بها الحق على الأموال ومنها الأرض . وهي طرق اكتساب الأموال التي لا مالاك لها . وتنازل صاحب حق عن ملكه بموجب طريقة إقتصادية كالبيع والمعاوضة . والمقايضة . أو التنازل بوسيلة ذات صبغة عائلية . أو طريقة من طرق الأحوال الشخصية كمقد الزواج في الغرب والميراث في الشرق والغرب . فلما كان الحق المترتب على الدولة قد نشأ في ميدان القانون الخاص . فان وسائل هذا القانون هي التي مكنت الدولة من أن تغير معالم أملاكها . وتوسعها أو تنقص منها . تبعاً للظروف . فنشأة الدولة قامت في بداية الأمر على حق الملكية . ولذلك فان الدولة كانت في خدمة شخص أو أسرة تتتابع أفرادها . فالدولة قد تكونت إذن على طريقة تخدم مصالح الفرد عوضاً عن خدمة مصالح الجميع . فهي تعمل لفرد عوضاً عن أن تعمل للناس . وللانسان .

رأى جروسبيوس

في نظرية القرون الوسطى

٤٥ — ولقد تكلم جروسبيوس عن السيادة في كتابه الأشهر « في حق الحرب وحق السلم » (جزء أول فصل ٣) تحت عنوان « في مختلف أنواع الحرب والسيادة » (فقرة ٨) وتكلم عنها باعتبار أن مصدرها حق ملكية الأموال دون أن يعبأ بالفكرة الجديدة التي جعلت إشترك الانسان شرطاً أساسياً لقيام الدولة سواء أكانت جمهورية أم ملكية . حيث قال :

مبدأ الملكية الأرضية والسيادة

« من الواجب أن نعرض أولاً عن رأى هؤلاء الذين يزعمون أن السلطة العليا من اختصاص الشعوب دائماً وبغير استثناء . بحيث يكون للشعوب حق زجر الملوك ومعاقتهم كلما أسرفوا في سلطانهم وتجاوزوا حدود سلطتهم . وليس من رجل حكيم حصيف

الرأى لا يرى الاضرار الجسيمة التى أحدثتها أو يمكن أن تحدثها فكرة كهذه اذا تشبعت العقول بها نهائياً ، واليك الاسباب التى اعتمدت عليها فى تنفيذ هذا الرأى .

« لقد أبيع للانسان بنوع خاص أن يكون عبداً لمن يريد ، ومن الجائز أن يكون هناك جملة أسباب تحمل الشعب على أن يتخلص نهائياً من عبء السيادة ليلقيه على عاتق أمير أو دولة أخرى ، ولقد استطاع البعض أن يكرهوا أنفسهم على أن ينزلوا لولى الأمر عن سلطة مطلقة اقتداء ببعض الامم ، وهناك أيضاً شعوب تتبع أخرى كما لو كانت تحت تسلط ملكها تماماً ، وإذن فعلينا أن نهدم كل ما أقنأه ، أو نعترف بأن حق الحكم ليس خاضعاً دائماً لتقدير المحكومين واراذهبهم » (فقرة ٨ فصل ثالث جزء أول من حق الحرب وحق السلم)

وقال جروسيوس فى الفقرة (١١) :

« يتمتع أغلب الملوك بسلطة السيادة باعتبار أن لهم حق الانتفاع بها ، ولكن هناك من الملوك من يملكون التاج ملكية تامة كهؤلاء الذين اكتسبوا السيادة بحق الفتح ، أو هؤلاء الذين أسلمت الشعوب اليهم زمامها دون تحفظ أو قيد »

وقال فى الفقرة (١٢) :

« وهناك سيادات فى حكم الملكية التامة ، بمعنى أن الحاكم يملك السيادة كما يملك أمواله » .

ولما اصطدم جروسيوس فيما بعد بالاعتراض القائل بأن الحرب لاتعلن إلا على نقيض مصلحة « حياة الرعايا وعرق جبينهم ، وأن من الواجب أن تكون الشعوب التى فتحت بلادها تابعة للرعايا لا للملك » قال جروسيوس إن هذا السبب « لاتزيد قوته على قوة الاسباب السالفة ، إذ لا شئ يحول دون أن يكون للملك حق ملكية على بعض الشعوب ، وهو حق يستطيع بمقتضاه أن ينزل عنها للغير اذا شاء ، وفى التاريخ أمثلة كثيرة اقترنت بهذا الحق » .

شرح جروسيوس نظرية ملكية السيادة على هذا النمط في صحف طويلة ،
ولكنها نظرية ترتبت عليها نتائج عدة .

نتائج ملكية السيادة

٤٦ - إن أول نتيجة لمبدأ ملكية السيادة هي ادماج القانون الدولي في القانون الخاص ، ذلك بأن تحويل السيادة الى ملكية قد جعل مبدأ الملكية يجبرها ، وإذن فلا فارق بين القانون العام والقانون الخاص ، مادامت الفكرة الجوهرية في القانون العام وهي السيادة قد أصبحت فكرة أرضية متممة للأموال .

إن السلطان الجوهري في القانون المدني هو سلطان الملكية ، أما في القانون العام فالسيادة هي السلطان الأساسي ، ولما كان جروسيوس وقوانين عصره قد أدمجوا السلطان الأساسي في القانون العام أي أنهم أدمجوا السيادة في السلطان الجوهري في القانون المدني وهو سلطان الملكية ، فقد اختلط القانون العام بالقانون الخاص بل اندمج فيه وهذا ما ترتبت عليه سلسلة من النتائج اليك بعضها

فبينما لا نستطيع أن نفهم قيام عقد على أساس من القوة في القانون الخاص ، لأن اتمام كل عقد يتطلب الرضاء . وبينما تكون العقود معيبة في القانون الخاص كلما كان هناك اكراه ، فإن الأمر لا يكون كذلك في القانون العام إلا إذا وقع الاكراه على فرد ، كأن يقع على مفاوض في معاهدة ، ولكنه لا يكون كذلك إذا وقع على شعب لأن جميع معاهدات الصلح أوامر عالية بملئها الغالب على المغلوب ، والغرض من الحرب بحكم تعريفها هو فرض إرادة شعب على شعب آخر ، فإذا تم هذا الفرض كان من الواضح انتفاء الحرية ، ومع ذلك فإن المعاهدة تبقى صحيحة بحكم القانون الدولي ، وهذه وحدها هي النقطة التي كانت تفرق بين القانون العام والقانون الخاص في تلك الأيام التي طبقت فيها نظرية ملكية السيادة ، أما فيما يتعلق بباقي النقاط فإن القانونين يتدخلان في بعضهما تدخلا جعل أسباب تكوين السلطة على الشعوب

ونقلها الى الغير هي نفس أسباب السلطة على الأملاك والأموال ، ونقلها إلى الغير أيضاً .
ولقد احتج « إيرازم » Erasme خلال القرن السادس عشر على هذا الرأي بقوله « إنه يشبه الانسان بالحيوان » ، وفي الواقع إنه رأى يخلط بين الناس والأشياء .
ولكن هذا الخلط منطقي اذا نحن حكمنا مبدأ قيام السيادة على حق ملكية الأموال ، لأن كل واسطة في انتقال الحق الخاص تصبح واسطة في انتقال الحق العام ، وجميع وسائل اكتساب الحقوق الخاصة تصبح أسبابا لاكتساب الحقوق العامة ، فسواء أ كانت الطريقة هي طريقة اكتساب الأملاك المباحة ، أم كانت وسائل التملك الاقتصادي كالبيع والمعاوضة ، أم كانت عقداً من عقود الأحوال الشخصية كعقد الزواج عند الغربيين أو الأثرث عند المسلمين والمسيحيين ، فان السيادة كانت تنتقل وفقاً لها في الدولة ذات النظام الملكي ، وسنتناول الكلام عن الاتصال الشخصي L'union personnelle والاتصال الفعلي L'union Réelle ، وتأثيرهما بهذا المبدأ في موضعها الخاص .

نتيجة أخرى

٤٧ — وهناك نتيجة أخرى هامة من الناحية السياسية ، فعندما تدخل الملكية والسيادة في حظيرة فكرة واحدة تنتقل وجهات النظر الخاصة بالملكية إلى السيادة فوراً ، ففكرة التوسع في الأملاك ، تلك التي يتشبع بها المالك دائماً ، تنتقل إلى الحاكم ، وتجعله لا يفكر إلا في توسيع سيادته ، فكما أن المالك الذي يشتر أملاكه يومياً لا يصرف جهوده إلا في أن يرجع بحدودها إلى الوراء ، فان ولي الأمر الذي يقدر مملكته على أنها ملكه الخاص لا يعنى إلا بازاحة حدودها إلى الوراء أيضاً ، (راجع ده لا براديل المبادئ العامة للقانون الدولي -- الدرس الثالث - ٢٧ نوفمبر

حل المشكل داخليا

نظرية الوديعة

٤٨ - على أن جعل الأرض أساس النفوذ الاجتماعي ومقياسه ليس من الأمور التي لا يمكن الدفاع عنها ، لأن الأرض أفضل شارة للسلطة ، وأفضل بيان عنها ، ومن المتعذر الاسراف في استعمالها كأى ثروة أخرى ، بل إنها بذاتها تفرض على مالكيها أو حائزيها بعض واجبات ، وبعض حدود للتمتع بها ، واستثمارها أقل أنانية بصفة عامة من استغلال الأموال المنقولة ، ومع ذلك فمن الواجب قيام بعض استثناءات سلمت القرون الوسطى بجانب منها ، ولكن نقد النظرية لا ينصرف الى هذه الناحية ، وإنما يتناول امتلاك السلطة بواسطة من اختص بها ، ولقد جأر الناس بالشكوى من مبدأ تملك السلطة العامة ، لأنه مبدأ قائم على خطأ في تقدير طبيعة السلطة ، إذ ليس في الوجود من يستطيع حيازة السلطة نهائياً ، لأن طبيعة السلطة لا يمكن أن تحتوى العناصر الثلاثة التي تكونت منها الملكية الرومانية ، وهى عناصر فكرتها خاطئة بذاتها ، فكيف نستطيع حل هذا المشكل ؟.

إن لغة القانون تسهل حل المشكل ، فمن ائتمن على السلطة لا يمكنه أن يملكها ، وكل ما له هو حق استعمالها بشرط أن يؤدي الواجبات المترتبة على تكليفه باستعمالها في ذمة وصدق .

ولما كان فقهاء القرون الوسطى ، وفقهاء فترة ما بعد هذه القرون لم يدركوا الفارق الذى أشرنا اليه ، وهو أن أميناً لا يستطيع أن يملك الوديعة التي بين يديه ، فإنهم لم يكتفوا بتمليك الأمير المملوكة كلها ، والسيادة عليها باجمعها ، بل إنهم فوق ذلك قد اعتبروا اكتساب حق السيادة مما يكتسب بالتقادم ، وأن وضع اليد من الوسائل الطبيعية المشروعة لاكتساب السلطة العامة كما قال بذلك « لوازو » (Loyseau) في سفسة وحماسة .

ولقد أدى هذا الأمر الى تشويه فكرة الدولة تشويهاً تاماً حتى لقد حق قول
المسيو « له فور » (Le Fur) أستاذ القانون الدولى بجامعة باريس ، فى كتابه
« دولة الاتحاد المركزى ، ودولة الاتحاد الاستقلالى ص ٥٨ » : « إن صفات الدولة
الجمهوريه قد سقطت الى مرتبة الحقوق الارضية » ، ومن الجائز أن يكون المسيو
« له فور » قد تغالى عند ما قرر أن فكرة الدولة قد ضاعت ، ذلك بأننا لانستطيع
أن نفهم دولة القرون الوسطى فى دقة ، وفى انطباق على الواقع ، من نواح عديدة
لا يتيسر لنا اليوم رؤيتها فى الدولة الحديثة التى تملك السيادة دون سند صحيح يؤيد
هذه الملكية ، بل وتملك الرعايا وتتصرف فيهم ، وتسوقهم الى المجازر كما تتصرف
فى الأشياء وفى الغنم سواء بسواء .

وإذا كان الخلط بين مزاوله السيادة وملكيته قد أدى فى القرون الوسطى الى
إفساد فكرة الدولة إفساداً واضحاً خطيراً ، فان هذا لا يكفى لاعتبار الدولة مختفية
ولا وجود لها ، لأنها لو كانت انعدمت حقاً خلال القرون الوسطى لاستطعنا أن
نعرف تاريخ ميلادها الجديد ، ولحددنا مصدرها الصحيح تحديداً جلياً ثابتاً ،
ولكانت بداية هذا التاريخ منذ الساعة التى ولدت فيها نظرية العارية ، وتحققت
بمقتضاها سيادة الشعب ، وهى النظرية التى حلت مشكلة ملكية السيادة ، وقضت
عليها قضاء مبرماً ، أما اذا أردنا الكلام عن حل المشكل خارجياً فقد وجب أن
نتكلم عن نظرية التوازن ونظرية قاتل ، وهذا ما سنتناوله فى مكانه عند الكلام
عن أثر تطورات فكرة الدول فى القانون الدولى .

فى فرنسا

٤٩ — لقد عرفنا أن عظماء الأمراء التابعين لامبراطور ألمانيا قد استفادوا
من الطبيعة الانتخابية للامبراطورية ، ولذلك فانهم نجحوا تماماً فى إبادة الدولة ، وهذه
الأسباب نفسها هى تقريباً تلك التى أدت الى سقوط الأمرتين الأوليين فى فرنسا ،
وعنما من أن عهد الاقطاع لم يكن بدأ تماماً .

أما « آل كبيت Les Capetiens » فقد اتعظوا بالتجاريب ، وعرفوا أن يحموا الدولة بنظام الوراثة الذى فسرہ الساسة فيما بعد أسوأ تفسير ، ثم استطاع « آل كبيت » رغم ذلك أن يدافعوا عن أنفسهم فى شدة وبأس ، بعد أن تسلحوا بنظام وراثة العرش ، فقصوا على محاولات اغتصاب السلطان منهم ، فى مهارة ولباقة ، إذ استخدموا الوسيطتين العمليتين اللتين كانتا تحت تصرفهما ، ونعنى بهما القوة والحق ، ولكن ما يقع من الحوادث التى تفوت حساب الانسان قد وقع ، ذلك بأن خطة هذه العائلة قد نجحت ، وعملهم تدعم ، ولكن نجاحهم قد تخطى المعقول والمنتظر ، ولذلك فات غرضه ، فانهار ، وكل نظام يتخطى حده ينقلب الى ضده ، كما أن كل نظام يسقط بالاغراق فى تسليط مبدئه وتسويده .

لقد صانت هذه الأسرة فكرة الدولة من الضعضة وعصمتها من الانهيار والتجزئة ، ولكنها أسقطتها فى هاوية فتشوهت ، ولقد رد البعض أصول هذا التشويه الى عهد لويس الحادى عشر ، حيث بلغ استبداد السلطة العليا أشده ، وكانت المركزية ضيقة الى حد بعيد جداً ، وهذا ما يدل على أن النجاح السياسى دائماً ما يكون مؤقتاً ، وسريع العطب هشاً ، أما إذا أردنا حمايته فمن الواجب أن نقص عنه العناصر الخبيثة التى تنفث الفساد فى كل ناحية من نواحيه .

على أن مسئولية هذا الانحراف تقع الى حد كبير على عاتق الفقهاء الذين دافعوا أحياناً عن الدولة بوسائل أضرم من المرض ذاته ، إذ فهموا مهمتهم على أنها مهمة المحامى الذى يترافع فى قضية يعول فيها على مستندات قوية وأخرى ضعيفة ، لعلهم أن أسوأ الأدلة ليس دائماً مجلبة الخسران ، وأن أقوى الحجج ليس دائماً ما يؤيد عدل القضية وصحتها .

ولقد ساعد « آل كبيت » النظام الاقطاعى بمهارتهم الفنية فى بادىء حكمهم ، وأيدوه بكل ما لديهم من وسائل قانونية تفوقت فى قيمتها على غيرها ، عوضاً عن أن يهاجموا هذا النظام ، وفى الحق إن فى وسع القانون إذا ما عالج عقل ماهر مرن

سفسطائي أن يوفق عند الحاجة بين جميع الأشياء والألوان ، وأن يقر جميع الأشياء والألوان ، ولقد رأينا في العهد الروماني كيف كانت نظرية الطوائف والحرف والمهن تكفل وجود جميع النظم التي تقوم وسيطاً بين الفرد والدولة ، بعد صب هذه النظم في قالب يتفق وظروف الأحوال ، ويتلاءم والضرورة ، وكذلك رأينا أحكام القضاء تقر حقوق الاقطاع ، ولكن سرعان ما اقنعت الملوكية رجالها المختلفي الدرجات بأنها تنتظر منهم أن يقوموا بخدمة تناقض خدمات رجال النظم السابقة ، وبنفس هذه الخبرة عمل القضاة والمشرعون والفقهاء على سن نصوص ، ووضع نظريات يؤيدون بهامزاعم « آل كاييت » ويروجونها ، ويضرمون جذوة الحماس لها ، وعملت فلسفة القرون الوسطى في سبيل تشبيه « الاخطاط » الفرنسية بالمدن اليونانية القديمة مناقضين بذلك المنطق السليم ، ولكنهم نصوا مع ذلك على وجوب التحاق هذه الاخطاط الأولية بأوسع جماعة تؤلفها المملكة ، إلا أن المشرعين الملكيين سارعوا إلى تجاوز الحدود ، فلم يريدوا أن يروا في السلطات المخولة للجماعات الوسط سلطة خاصة قائمة بذاتها على نحو ما أبنا ، وإنما أرادوا أن يروا في تلك السلطة وكالة صادرة لهم من الدولة ، دون طوائفهم ومهنتهم ، أو مديرياتهم وأقاليمهم .

وهكذا أجهد القانون الفرنسي نفسه في أن يخلع على سلطة الملك السيطرة على كل سلطة وأن يؤسس هذه السلطة على قاعدة الدفاع عن المصلحة المشتركة ، ولقد قال المسيو هنري « لورو » (H. Lureau) في كتابه « النظريات الديمقراطية عند الكتاب المسيحيين الفرنسيين » (ص ٢) ما يأتي : « إن كُتَّاب القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد استمسكوا في كل ظرف بفكرة المصلحة العامة ، وأدججوا هذه المصلحة في شخص الملك ، فهذه المصلحة لا يجوز الدفاع عنها إلا بالملك نفسه » وقد صرح « دوران ده مند » (Durand de Mende) بأن « الواجب يقضى على جميع رجال الاقطاع بأن يلبوا نداء الملك إذا عبأهم للقيام بالدفاع المشترك ، حتى وإن كان مواليهم المباشرون قد حشدوهم لحرب خاصة » ، ويرى « فيليب ده بومانوار »

(Philippe de Beaumanoir) « إن الأمير هو ضمان السلام العام ، وكل عدوان

عليه يمس السلام العام »

ولقد عرف ملك فرنسا أول من عرف في هذه الأمة أن مهمته تنحصر في خدمة المصلحة العامة ، وهذا ما أعلنه « فيليب أوجست » (Philippe Auguste) عند ما قال ، « الوظيفة الملكية هي استخدام جميع الوسائل لتوفير خير الرعايا ، وإيثار المصلحة العامة على مصلحة الملك الخاصة » على أن الوحدة التقليدية التي تكونت من الأسرة المالكة والأمة ، قد جعلت المصلحة العامة تنطبق ومصلحة ولي الأمر في أغلب الأحيان ، وهذا ما يُمكن من ضمان حسن الإرادة ضماناً جدياً . ولقد اتفق هذا الرأي تمام الاتفاق والمبادئ الاقطاعية التي تجمدت من الشوائب ، وفهمت على حقيقتها تمام الفهم ، ولكن الاعتراض الذي قام ضد الاسراف في السلطة قد أدى الى حرب لارحة فيها ، وهي حرب سهلتها وساعدت على انتشارها واستمرارها اكتشافات عهد الاحياء ، لأنها اكتشافات أدت الى بعث أتعس مبادئ القانون الروماني العام الذي تأسست عليه الامبراطورية الرومانية النهائية التي جرى فيها الحكم وفاق أحط المبادئ الاستبدادية ، تلك التي شوهدت المنشآت العظيمة التي أتمت القرون الوسطى بناءها .

ولقد تطورت هذه المنشآت رويداً رويداً في سبيل نظرية فلسفية بالمعنى الذي قصده القرن الثامن عشر من هذه الكلمة ، فكانت نظرية قامت على نظام أفضل من نظام سابقتها ، وأكثر استساعة من بعض النواحي ، ولكنها كانت في مجموعها أقل مرونة وحياء ، وانطباقاً على العبقورية الفرنسية ، بل وعلى جميع حاجات أي جماعة الى أي نظرية تقدمتها ، وسنتناول هذه النظرية فيما بعد .

صعوبة تحديد فكرة الدولة

في القرون الوسطى

• • - يتضح مما تقدم أن من الصعب تحديد فكرة الدولة في القرون

الوسطى، اذالآراء كانت تتغير من فترة الى أخرى، ومن مؤلف الى آخر، ومع ذلك
ففى الوسع تحديد بعض نقط شاعت بين جميع المؤلفين .

لقد ظهرت الدولة فى ذلك الحين كأسمى الجماعات ، وكانت تكفى نفسها بنفسها
على ما أشرنا اليه بالنسبة للمدينة اليونانية ، وامتازت كل دولة بالاستقلال عن كل
سلطة زمنية فى الخارج ، وتفوقت على كل سلطة دينية فى الداخل ، ضمن ميدانها
السياسى الخاص بها على الأقل .

ومع ذلك فان وحدة العقيدة كانت بلاشك عنصراً لا مناص منه ، واذا كان
المؤلفون لم يروا الدولة كشخص أدبى ، فانهم رأوها قد اندمجت الى حد ما على الأقل
فى شخص الأمير مالك السلطة العامة ، وصارت الدولة والأمير وحدة ، فالدولة كانت
إذن قائمة على مبدأ الملكية العقارية ، ثم أصبحت قائمة على مبدأ التعاقد الى حد
بعيد عند ما تجلى عهد الاقطاع بمعناه الصحيح .

ولما عملت الدول بنظام الوراثة ، وضمنت بذلك استمرار الدولة ، أصبحت
الدولة هى المدافع عن المصلحة العامة ، وحارسها بواسطة رئيسها الذى التزم بذلك
على أن يكون خاضعاً للقانون الطبيعى أثناء مزاوله وظائفه ، وخاضعاً للقانون النظامى
أو الاساسى ، مع قبضه على القانون الوضعى وإخضاعه له داخل الحدود التى رسمها
القانون لولى الأمر .

ومن بين هذه الظاهرات ما هو جليل الشأن ، ولكن القرون الثلاثة أغفلته ،
وإذن يحق لنا الآن أن ننقل الى عهد الاحياء .

الفصل الثانى

فكرة الدولة فى عهد الاحياء Renaissance

١ - يتناول الكلام عن فكرة الدولة فى عهد الإحياء نقطتين ، النقطة الفلسفية ، والنقطة الاجتماعية السياسية القانونية التاريخية .

١ - النقطة الفلسفية

٢ - امتاز عصر الاحياء بظهور النظام الملكى المطلق وتدعيمه ، ولقد كان لزماً أن يلفت الحى التاريخى للحوادث أنظار رجال العلوم السياسية الى ضرورة تركيز السلطة ، ووقف تجزئة السلطان تجزئة خطيرة ، كشف حكم الاقطاع عن أضرارها عندما تهادى الموالى فى السرف ، وتخطوا حدود السلطة ، وخذقوا الدس ، وتطرفوا فى الحقد ، ولقد جرى تدعيم السلطان فى فرنسا وفاق خطة عملية حكيمة ، لم تسلك باقى الدول سبيلها ولا سيما إيطاليا ، فتجزئة السلطة السياسية بين ممالك نابولى والدولة الكهنوتية ، ودوقية ميلانو ، وجمهورية البندقية وفلورنسا ، بقيت كما كانت فى الزمن السابق .

وتحت تأثير هذا الموقف صدر فى إيطاليا أشهر كتاب عرّف السلطان كغرض للدولة ، وأبان وسائل الحصول عليه ، ونريد به كتاب « الأمير » الذى وضعه « ماكيافل » ، وهو كتاب سنتناوله أيضاً عند الكلام عن الناحية الاجتماعية والسياسية ، لأنه كتاب هام ، أنشأ السياسة ، وأسسها على قواعد الفن والعلم ، ولكنه شيدها على هذا الأساس فى سبيل إدراك الغرض من السلطان وحده ، دون إدراك الغرض من الثقافة التى يجب أن تبنيها الدولة ، وتبسط نفوذها على النفوس والأفئدة ، وهكذا بدأ فى الوجود تيار عملى يجرى فى ميدان العلوم السياسية قصداً الى التفوق والسيطرة ، ولقد أيد هذا التيار العملى قيام سلطان ملكى مطلق ، وما أذيع من مخطوطات

العصور القديمة غير مؤلفات أرسطو ، فتمت الخطوة الأولى في سبيل فصل العلم عن الدين ، واستقلال العلم في بحوثه على النمط الذي اتبعه اليونانيون الاقدمون

« ماكيافل » Machiavel

٣ - إن ما كتبه « ماكيافل » هو كتاب « الأمير » (Del Principi) وخطاب عن الجزء الأول من « تيت - ليف » (Discorsi sopra la prima deca di Titi - Livia) ولقد دافع « ماكيافل » في كتابه الأخير عن الوسائل السياسية التي أراد أن تتخذ من الوسائل الأدبية ذرائع يرتفع بها الشعب الى مستوى من العظمة يحاكي مستوى روما القديمة ، فظهر « ماكيافل » في هذا الكتاب بمظهر الجمهوري المتقد غير وحمية . أما في كتابه « الامير » فقد دافع عن الدكتاتورية ، وأوصى باتباع أنذل الوسائل وأحطها دفاعاً عن السلطة ، وقد أهدي هذا الكتاب الى الأمير « لورنزوده ميديسيس » (Lorenzo de Médicis) وختمه ببناء حار أهاب فيه بهذا الأمير أن يأخذ على عاتقه مهمة انقاذ ايطاليا من البرابرة والهمج ، وسيادتي الالمان والفرنسيين الاجنبيين ، فكان على الامير « لورنزو » في سبيل تنفيذ هذه الخطة ، وتحقيق تلك الرسالة ، أن يطلع على الناس في صورة الأمير التي صورها « ماكيافل » وأن يستخدم الوسائل المحلة بالاداب ، تلك التي وصفها « ماكيافل » بأنها مجدية فعالة ، واختص بها أميره كي يستعملها في سرعة وثقة لامناص منهما لادراك الاغراض التي وضع تحقيقها هدفاً له ، وسنرى تفصيل كل ذلك عند الكلام عن أثر الماكيافلية في القانون الدولي .

وسائل ماكيافل

٤ - إن استنكار الوسائل التي أوصى بها كيافل باستخدامها وشقت عنه حركة امتعاض واشتمزاز ، أو التصريح بأنها وسائل دنيئة مرذولة ومغايرة للآداب فهو استنكار من ناحية . وتصريح من ناحية أخرى ، لا يكفيان لاصدار حكم صحيح

على هذه الوسائل، ولذلك يخلق بنا أن نبحت عن السر في اتباع هذه الوسائل وعلاها .

العلة النفسية للوسائل الما كياقلية

٥ - إن أول ما يلفت نظرنا في عصر « ما كياقل » هو الوسط النفسى ، فتجرد نفس « ما كياقل » من المبادئ الأدبية يرجع قبل كل شىء الى حاشيته والوسط الذى كان يحيط به ، ولبيان طرف من ذلك يجدر بنا أن نرجع الى شرح فظائع حكم لويس الحسادى عشر مثلاً أو هنرى الثامن ، أو عهد أحد البابوات كاسكندر السادس ، ولمعرفة الدافع الذى أمله سياسة تلك العهود يكفى أن نعلم أنها سياسة تشبعت بروح الخيانة ، وأشربت الخذر المطلق ، كما يكفى أن نعلم أن انعدام الاكتراث بحياة الخصم كان انعداماً مطلقاً فى ذلك الحين ، إذ كان للانسان أن يظن أن له الحق فى الاستهانة بحياة الغير والخلاص منها بالخنجر أو بالسهم ، متى قام أى شك فيه .

فوسط كهذا عاشه « ما كياقل » ، وهو وسط يدل على أن هذا السياسى كان يسعى وقتئذ الى مجرد الحصول على الوسيلة العملية الفعالة التى تمكنه من ادراك الغرض فى سرعة واطمئنان ، دون الاكتراث بانحطاط الوسيلة ، فما يجب إذن أن نصب عليه اللعنة ونعقته مقتاً شديداً إنما هو روح ذلك العصر الذى عاشه « ما كياقل » ولقد وقف « ما كولى » (Macaulay) عند هذه النقطة ليقول لنا فى كتابه (Essais historiques et biographiques) ما يأتى :

« لكل عصر ، ولكل أمة بعض نقائص يمتازون بها ، وهى نقائص تسود وتتحكم بطريقة تكاد تكون عامة وشائعة بين الجميع ، اللهم إلا بعض استثناءات ومع ذلك فإن هذه النقائص كانت موضع استنكار كاد يكون غير ملحوظ حتى من جانب أشد الناس تمسكاً بالآداب ، والأخلاق .

« إن الأجيال المتعاقبة تُفَرِّجُ مجرى قواعدهم الأدبية ، كما تغير أزياء ملابسهم ،

وشكل قبعاتهم ، فهم يحمون اذن نوعاً آخر من النقائص ويدهشون في الوقت نفسه من خبث الجليل السابق وشروره .

« أما الخلف الذي يتخذ له مهنة تأليف محكمة للقضاء على السلف ، دون أن يكون في وسعه الاشارة بعدالته الخاصة ، وحدة ذهنه ، وتبصيرته ، فانه يعمل في هذه الحالة كدكتاتور روماني عقب عصيان عام ، فالجيل الحاضر يقف أمام مجرمين لا حصر لعددهم حتى يوقع الجزاء عليهم جميعاً ، ولذلك فانه يختار منهم من يلقي عليهم التبعة الاجرامية للوقائع المعاقب عليها ، مع أنهم لم يتدخلوا فيها بقدر ما تدخل غيرهم ممن أفلتوا من العقاب .

« إنني أجهل أن الالهادة طريقة خاصة بالتنفيذ العسكري ، ولكنني أرفع الصوت عالياً محتجاً على تطبيق هذا المبدأ في ميدان التاريخ ، ولقد أصابت القرعة « ما كياؤل » عند تطبيق هذا المبدأ على رجال التاريخ ، أي أنها أصابت رجلاً كانت حياته العامة شريفة ، مستقيمة ، أمامبادئه الأدبية فأنها كانت تجري في اتجاه الخير لو أنها ابتعدت عن بيئته ، وأما غلطته الوحيدة فهي أنه تميز بحكم ومواعظ تفوقت في ذلك العصر تفوقاً عاماً بفضل تعليقاته عليها وافاضته في شرحها شرحاً ألقى حولها نوراً أقوى من ذلك الذي ترتب على أعمال غيره من المؤلفين »

على أننا إذا وضعنا « ما كياؤل » داخل نطاق أوسع من ذلك لوجب علينا أن نلاحظ أن عصر « ما كياؤل » كان عصر الأحياء ، وما عصر الأحياء غير عصر بعثت فيه الثقافة اليونانية ورُدَّت فيه الحقوق الى العقل الانساني .

البحث والتنقيب

٦ — لقد وجهت القرون الوسطى كل جهودها في سبيل تحقيق حياة جديدة تزرى بالحياة الدنيا والجماعة المدنية ، وحاولت أن تخضع الفلسفة للدين ، والدولة للكنيسة ، وعملت على أن تقضي على الثقافة الوثنية ، فكانت القاضية .

أما عهد الاحياء فقد حمل في طياته طمياً جديداً ، سار مع تيار الحرية فانبت ثمرة طيبة ، نبت أصلها في العصور القديمة وترعرعت فروعها في مختلف الأجواء ، فقد انبعثت دراسة العصور الأولى ، ولكنها دراسة لم تقتصر على مؤلفات وضعت خصيصاً لتدعيم الافكار المسيحية ، بل امتدت إلى ماتناولته أيدي ايطاليا وتداولته من الكنوز العتيقة كلها ، فكانت دراسة نضجت معها طبيعة المدنية ، فاستفادت منها الانسانية مزايا لا يستهان بها .

طبيعة عمل « ما كيافل »

٧ — كانت هذه المدنية علمية محض . فالاحساس الديني والمعنى الادبي تواريا . ولقد قال « ما كولى » إن هناك أعمالاً تشف ذكاءً فائقاً . وتتحدث عن مواهب عظيمة . ولكن قوتها مع ذلك كانت لا تلبث أن تتفكك إذا ما اصطدمت بالاخلاق الطيبة . رغماً من أن هذه الأعمال كانت معتبرة أقوم وأثمن من آيات الشجاعة والتضحية التي لا يمكن أن تنهض سلطاناً على عبقرية جديده . أو هبات عقلية متينة والتاريخ ليس إذن كما كان في عرف القرون الوسطى عملاً من أعمال القدرة الألّهية التي كان الذكاء الانساني والارادة الانسانية عاجزين بجانبها ولكنه كان من عمل الانسان . ولهذا فان « ما كيافل » ألقى مسؤولية الحوادث السياسية على عواتق الرجال الذين كانوا على رأس الدولة . وكان عليهم أن يحققوا سلامها بأى ثمن . وفضلاً عن هذا فانه قد اعتمد على الظروف إعتماً عظيماً . ولكن سبب هذا الاعتماد يرجع إلى اختيار الوسائل .

أما أن هذه الظروف كانت تتجه في سبيل تاريخي خاص وقف فيه الانسان مقوداً أكثر منه قائداً . فهذه نقطة قد نجاهلها « ما كيافل » ، فظهور فكرة تمثيل الشعب . والرقى المستمر الذى طرأ على التجارة والصناعة . والتيارات الدينية . وطبيعة البلاد . والجو . وأشكال النظام الملى . كل أولئك كان من العوامل التي

لم يحفل بها « ما كياقل » أو يأبه لها ويعرها أى التفاته . فدراسة الازمان القديمة التى استعار منها أغلب علمه لم تكن تهديه من هذه الناحية . وهذا ما يبين لنا السبب فى أن « ما كياقل » قد درس السياسة فى صورة فن أكثر من دراسته إياها فى صورة علم . بل إنه لم يعامل السياسة كفن . وإنما اعتبرها فنا خاصاً . ولما كان غرضه قد انحصر فى تأسيس سلطة متينة مستقرة دائمة فقد استخدم كل شئ لتحقيق هذا الغرض حتى الدين وحتى الأخلاق .

علة سياسة ما كياقل

٨ — لم يكن فى الوسع غير هذا . ولكن الواجب يقضى بالبحث عن علة هذه السياسة التى استحدثت كل شئ فى سبيل تحقيق الغرض السياسى .

إن الغرض السياسى الذى تابع « ما كياقل » العمل له هو الحصول على السلطان دون تحقيق أى ثقافة . فأمام إصابة هذا الغرض رأى « ما كياقل » أن يدوس الحق والآداب والخلق والدين . وإذن فسبب وجود الدولة هو ما يجب أن يكون موضع العناية وبث الدعاوة دون أى سبب آخر . ومتى تم التسليم بصواب هذه النظرية وجب التسليم أيضاً بالمثل البريطانى القائل : « ليس فى السياسة جريمة . وإنما هناك أخطاء جسيمة . » ولقد أيد التاريخ هذا رأى . فلويس الحادى عشر لم يبق على شئ فى سبيل تدعيم السلطة الملكية . أما هنرى الرابع فقد صرح بأن باريى تساوى حقاً التضحية الدموية والجسدية « وأما كرومويل فقد استحل دماء الارلنديين وأموالهم ثم أجلاهم عن ديارهم ألوفاً ألوفاً . وأما فردريك الاكبر ونابليون فانهما أقاما الدليل على سوء نيتهما وهما يعملان على توسيع سلطانهما . وفضلاً عن هذا فان الما كياقلية لم ينحط قدرها اليوم بقدر ما انحطت وسائلها . فتدعيم السلطان ونشره . والميول الاستعمارية لا يمكن متابعتها إلا إذا أغفلت السياسة كثيراً من الحكم الادبية والخلفية وأغضوا الجفن على عدد لا يحصى من الجرائم الوحشية .

فأى حكم يجب أن نصدره على كل ذلك ؟ إن الواجب يقضى علينا بأن نبحث هذه التطبيقات بشرط أن لا نعتبر السلطان غرضاً من أهم الأغراض السياسية وأوليائها وأن نضعه في المستوى التالى لمستوى الغرض الثقافى من قيام الدولة فالنقد الذى نستطيع أن نوجهه الى « ما كياثل » ليس من جراء النصائح البشعة التى دونها فى كتابه مادام الغرض الذى وضعه أمامه وسعى إلى تحقيقه هو إدراك السلطان ، وما دامت الاعتبارات الأدبية تتوارى حيث يسود غرض الحصول على السلطان فيكون « ما كياثل » محققاً إذا هو نصيح باستخدام كل الوسائل ، لأن غايته تبرر كل واسطة ، كما يكون محققاً أيضاً إذا أشار على الأمير « لورنزو » بأن من الضرر الكف عن استخدام كل الوسائل حتى الوحشية منها مادامت تمكنه من تحقيق غرضه ، فالخطأ الذى يرتكبه أغلب الناس هو فى أن يسلكوا سبيلاً وسطاً ، وفى ألا يتجردوا تماماً من روح الخير أو روح الشر ، ولكن النقد الذى يوجه إلى « ما كياثل » يرجع الى أنه أغفل تماماً غرض الثقافة فشط شططاً بعيداً .

فاذا ما جعلنا الغرض من الدولة هو الثقافة كان من الضرورى تدعيم سلطان الدولة ، وإيمائه ، بشرط أن يكون هذا الغرض الأخير محدوداً بتبعيته للغرض الثقافى ، وإذن تكون الأغراض الثقافية هى وحدها التى يجوز لها أن تبرر سياسة القوة . على أن هذا الغرض الثقافى يحتم تحديد الوسائل التى يمكن أن تستخدم لتنفيذ سياسة القوة ، ولما كان الغرض الثقافى قد تفوق والحالة هذه فلا مناص من وضع قيود تجمد مبررها بلا مرأى فى الغرض الثقافى ذاته ، وهذا ما يتجلى فى تنظيم الحرب . ومما لا شك فيه أن رقى القانون الدولى قد تم فى الوقت الذى استولت فيه الدول على السلطات ، وبدأ فيه العالم يعنى برضاة الشعوب ، وهذا الميل الذى رغب فى تركيز السلطان تركيزاً مستمراً قد ظهر الآن فى ذلك الجنوح الذى تولد فى نفوس الشعوب وجعل يدفعها شيئاً فشيئاً نحو تخطيط سيادة الدول ، وسلوكها أعضاء فى جماعة أوسع نطاقاً ، وأوفر نهدياً ، وهكذا نرى القانون يتدخل تدخلاً عميقاً فى

تنظيم القوة الدولية كلما انتقل الغرض الثقافي من الدولة البسيطة الى طائفة الشعوب العريقة في مدنيتهما ، ويكفي الآن أن تكون الفكرة وجدت ، إذ لا مناص من أن يعمل الزمن عمله على التعاقب .

فاذا كان من المتعذر الى حد ما أن نلوم « ما كيافل » على الخطأ الذي أشرنا اليه ، فهذا أمر معقول بذاته ، نظراً لأن العمل على تركيز السلطان في زمنه قد وقع في كل مكان عن طريق محو النظام الاقطاعي وحصر وجود الدولة محل هذا النظام ظاهرة في مظهر السلطان ، وسنرى أثر مؤلفات ما كيافل في علاقات ما بين الدول عند الكلام عن رد فعل التطورات التي طرأت على نظرية الدولة في القانون الدولي وإذن يحق لنا بعد ما تقدم أن ننتقل الى الناحية الاجتماعية والسياسية والتاريخية لنرى كيف عمل المؤلفون في سبيل الكشف عن طبيعة الدولة ، والاعتراف بأنها صاحبة السيادة .

ب - النقطة الاجتماعية السياسية القانونية

٩ - ازدهر علم الاجتماع خلال القرون الوسطى ، ويرجع الفضل في ذلك الى أفكار « تومادا كان » ، ولكن هذا العلم ما قىء آخذاً في الارتقاء والنمو ، حتى لقد بلغ الذروة في القرن الثامن عشر ، وما قدمنا من ملاحظات موجزة يكفي لبيان فكرة عامة عن هذا العلم ، ولكن اذا كان علم الاجتماع قد أدى الى تكوين فكرة عملية عن الدولة خلال القرون الوسطى ، فانه مع ذلك لم يصل الى تجديدها في جلاء ، وكل ما يجوز قوله في هذا الصدد هو أن هذه الفكرة كانت كامنة في أعماق الكتّاب والمؤلفين دون أن تظهر في قالب صحيح كامل يلقي الى الروع أن هناك ضميراً تكون تكويناً حقيقياً نستطيع أن نسميه ضمير الدولة ، ولكن عند ما أطل على العالم عهد الإحياء ارتقت فكرة الدولة رقباً كبيراً ، ولكنها عادت ادراجها ،

وتراجعت تراجعاً ضاراً ، ولنبدأ بالكلام عن ظاهرات فكرة الدولة في ذلك العهد .

الظاهرة السياسية الاولى

ضياع الاخلاق

١٠ - كانت البحوث الفكرية في عهد الإحياء قوية ، ولكنها بقيت هادئة بوجه عام ، غير أنه كان هدوء كهدوء سطح البركة جميل رائع صاف صفاء السماء ، أما التطلع الى العلم فكان تطلعاً حماسياً أثارته غيرة خاصة ، تراها أحياناً متطرفة ، وأحياناً مندفعة كالسيل العرم ولكنها لم تكن متشاكلة ، فعقل الكاتب أصبح مناضلاً مهاجماً ، وشهوة البحث والتنقيب أخذت مكانها وهي متأثرة بجاذبية الهجوم ، وغل النضال ، وحماسة الاجتهاد ، فأصبحت مهمة الجهود ، ورسالة الجهاد ، إحكاماً في المغالاة ، وتأنقاً في الاغراق ، حتى استغلق البدهى ، وارتج ماسلم به ، ونسى أن تشا كل الآراء وتشابهها مهد الحقيقة ، واستمسك الناس بالخضوع لتحزب صلب ، وتعلقوا بالاستسلام لعنت عز الاقلاق عنه ، مهما كانت حجة الذين بصروا بوخامة عاقبته ومع كل ما في ذلك من خسارة فقد تمسك عصر الاحياء حماسه ذهبت الى حد التعلق بالعصور القديمة ، وبخاصة عصر الرومان ، ولقد أعجبت عقلية هذا العصر بالعصور القديمة إعجاباً حال دون تقدير القرون الوسطى ، وما تفوقت به على ما تقدمها من عصور ، فكان الاندفاع في سبيل السرف المحظر .

ولكن لا مراء في أن الظلم مرتعه وخيم ، ذلك بأن اكتشاف مؤلفات الأقدمين ، ودراسة تعاليمهم الاستبدادية كان الى حد بعيد أثراً من آثار رجال الكنيسة ، ولكن الكنيسة التي استعارت من المدنية الرومانية أهم مبتدعاتها ولاسيما القانونية التي تقدم بيانها ، وعاونت معاونة كبرى في صيانة نفوذ الثقافة اللاتينية واليونانية قد شعرت في سرعة بان حركة الإحياء قد اتجهت ضدها وشتت الغارة عليها ، وحاصرتها ، وضيق الخناق عليها ، حتى تكتسح سلطانها ، وتقوض بنيانها ،

إذ جاءت هذه الحركة العلمية على المشاغل الدينية رويداً رويداً ، ورأى البعض أن يأتي على المشاغل الأدبية والخُلُقِيَّة من قواعدها شيئاً فشيئاً ، ولقد لاحظ (الميسو بول چانيه) في كتابه (تاريخ علم السياسة جزء ٢ ص ٤) أن النتيجة الثانية وهي القضاء على الأخلاق والآداب ترتبت منطقياً وضرورة على النتيجة الأولى وهي القضاء على الكنيسة ، إذ قال « فالدين لم يكن منفصلاً عن الأخلاق خلال القرون الوسطى ، والسلطة الدينية كانت وقتئذ تطلب السيطرة السياسية باسم الأخلاق ، ولما هُزمت في هذا المضمار ، والقت سلاح النضال ، اضطرت في اللحظة الأولى إلى أن تسقط والأخلاق معها ، ولما بقيت السياسة قائمة وحدها في الميدان ، واقتصرت مهمتها على رعاية مبادئها الخاصة لم ترفع سوى علم الغلبة والتفوق سطرت فيه كلمات القوة والخداع والمكر ، ولما تخلصت السياسة من نير غير مرغوب فيه ، وهو نير الأخلاق تحررت من جميع القيود ، وكانت هذه سياسة القرن الخامس عشر التي أذاع « ما كيافل » نظرياتها في الخافقين »

ولقد انتهى عصر الأحياء تدريجياً إلى عقيدة جعلت تتخلص من الدين شيئاً فشيئاً ، إلى أن أصبحت عقيدة علمانية محض ، ثم تطرفت هذه العقيدة في هذه السبيل إلى أن أعلنت العداء على المسيحية ، وشنت الحرب على الآراء القديمة ، فكان « ابرازم » (Erasme) « ورابلية » (Rabelais) سفيرى « الفكرة الحرة » اوزعيمى الملحدون ، وان اقتصر الحاد « ابرازم » على بعض النواحي .

الظاهرة السياسية الثانية

الاحاد ومدنية العصور القديمة

١١ — مالت فكرة عصر الأحياء نحو العلمانية ، ومقاومة الدين ومحاربه ، بل مالت إلى الاحاد ، وهذا الجنوح ، مضافاً إلى التحمس لمدنية العهود القديمة قد كوّن الظاهرة الثانية لسياسة هذا العهد ، وهي كالظاهرة الأولى قد تكون مصدراً للخير كما قد تكون مصدراً للشر في وقت واحد ، واليك تعليل هذا مادام الموضوع درس تطور فكرة الدولة وتقلباتها .

أما أن هذه الظاهرة مصدر خير فلا أن تعليل كل شيء بأنه صادر عن العمل الألهي كان أمراً ميسوراً وسهلاً ، ولكنه كان كذلك لدرجة لا تغري كثيراً من علماء الاجتماع على الخلط بين الأفكار السامية والملاحظات العلمية ، وهذا ما رأى فيه القديس « توماس » كان « واسطة لوقف حركة العلم ، على عكس ما رأى كثير من الفلاسفة من إمكان الجمع بين الدين والعلم باعتبار أن كل منهما يعمل على كشف الحقيقة ولذلك لا مناص من أن يتقابلا عندها .

وأما أن هذه الظاهرة مصدر شر فامر لا مناص من التسليم به ، مادامت السياسة تلتجىء على عجل إلى الاسراف في السلطة ، ولما كانت السياسة اللادينية تتخطى الحدود ، فإنها تسف حتماً بالعقل الانساني إلى مستوى المشاكل المادية المحضة وتنتج في سبيل النظريات الخطرة الخاطئة التي تستمر نتائجها خلال قرون عديدة بحكم عمل هذه السياسة على تأييد سلطانها في استمرار .

مذهب العلمانية

السعادة المادية أساس الدولة

١٢ — لقد تجلّى مذهب العلمانية أولاً في النظريات الخاصة بأصل الدولة حيث ظهر العمل الألهي على أنه السبب والمحرك ، ثم استعيز أحياناً عن هذه النظريات بنظرية العقد الاجتماعي التي سهلت بطريقة خطيرة ذبوع الفردية والاستبدادية التي سنخوضها فيما بعد ، وفضلاً عن هذا فإن الجنوح إلى استئصال شأفة الدين من الدولة قد تبادى إلى أن ظهر في سبب قيامها ، ولقد قال « أوتوفون جيبيرك » في كتابه ص ٢٦٠ وما بعدها ، « ولقد أثرت العصور القديمة حتى حملت الناس على أن يروا ، أن الغرض من الدولة هو ضمان أساس السعادة والفضيلة ، وتحقيق المصلحة العامة ، وتكوين الخلق القومي » ، ومما لا شك فيه أن حدود هذه المهمة هي في رسالة الكنيسة ، كما كان شأنها في الأزمان العتيقة ، ولكن تيار المطالبة بميدان خاص

بالدولة ، واستقلال سياسى تام داخل الميدان الدينى والميدان الخلقى ، قد قوى شيئاً فشيئاً ، حتى رأى البعض أن هناك خُلُقاً علمانياً مدنياً ، وسنرى فيما يلى التغيير الذى طرأ على القانون الطبيعى حتى تلاءم وهذه المشغولية .

ولكن مؤلفين آخرين افتنوا فى الوقت نفسه افتئاتاً جسيماً على الاختصاصات التقليدية للكنيسة ، الى حد الزعم بتحرير الدولة من كل قيد دينى ، وهذا التحرير مضافاً الى الاستقلال الروحى للدولة قد انتهى فى أحوال كثيرة إلى كشف تسلط المبادئ الأدبية والخلقية ، وإلى إسناد حق اختيار القاعدة الخلقية والأدبية التى يسير الانسان على مقتضاها الى إرادة كل فرد ومشيئته ، ومعنى هذا تمكين الانسان من أن لا يختار له أى قاعدة ، واذن صار السبب النهائى لتكوين الدولة مجرد حصول الفرد على السعادة المادية ، وفى هذه السعادة المادية تجدد الدولة ما يبرر حقوقها ويحددها ، ولما كانت المسألة قد أصبحت مسألة رفاة ومتاع ، فقد طالب المؤلفون بأن يستلهم القانون العام العقل الانسانى ، دون أن يستوحى القواعد الدينية أو الافكار السامية التى اعتبرت وكأنها سقطت بالتقدم ، كما هو شأنها فى العصر الحاضر .

ما كياقل أيضاً

١٣ — فاذا نحن علمنا أن السعادة المادية كانت أساس علم الدولة فى عهد الأحياء استطعنا أن نقرر أن « ما كياقل » كان أصدق رمز لكتاب هذا العهد من الناحية المادية .

على أن ما كياقل كان له جوانبه الحسنة ، وجوانبه السيئة ، وهذا يعلل السبب فى أن البعض قد تحمس له من نواح ، وأن البعض الآخر قد أغرقه فى القاذورات ، وفى الحق إنه لجدير بهاتين الماملتين المتعارضتين رغم العذر الذى التمس له « ما كولى » ويظهر أن المسيو « بول چانيه » قد تغالى فظلم الكتاب السابقين على « ما كياقل » واللاحقين به عند ما قرر فى كتابه (ص ٥٩) أن « ما كياقل » « أسس علم السياسة

العصرى » وأنه « أول من عالج السياسة العملية ، وأحل دراسة الوقائع وتحليلها محل مناقشة النصوص والادلاء بالبراهين التي لم تدعمها خبرة سابقة » ، وإذا كان في هذا التقدير شطر كبير من الحقيقة ، فمن اللائق بالناقد اللبق أن يستخلص من « ما كياؤل » طريقتيه العلمية ونظريته ، لأنه نموذج حسن جداً من ناحية الطريقة العلمية ، وجدير بأن يحتذى في هذا السبيل ، إذ تناول نظريات القرون الوسطى بالتحليل ، وأقصى عنها ما سقط بالتقادم ، وفصل السياسة عن الدين ، وجعل من السياسة علماً قائماً على الملاحظة ، أساسه التاريخ ، وعلم النفس بصفة خاصة ، فما هو « خالد » من كتابه « الأمير » و « خطبته عن تيت - ليف » ، هو كما قال « بودريار H. Baudrillard » في كتابه « جان بودان وزمنه » (ص ٢٠) : « التمكن من معرفة الأسباب الجديدة القوية التي ارتبطت بالفكرة والحرية والوصف الصحيح للناحية المصلحية الشريرة في الانسان ، وفيما يتصل بالانسان من الأشياء » ، ولقد بقي « ما كياؤل » من هذه الناحية « حاكماً هؤلاء الذين ناهضوه وسيدهم » حقاً كما قال « بول چانيه » (ص ٦٠) ومن الممكن فوق ذلك أن نقول إن ما كياؤل قد أسس مبدأ الاختبار السياسى ، وأثر في خلفائه تأثيراً عظيماً ، ولا سيما في المؤرخ الايطالى الشهير « فرنسوا غيشاردان F. Guichardin » (١٤٨٢ - ١٥٤٠) وفي ب . پاروتا P. Paruta وفي بوتيرو Botero ، ولكن من الواجب أن نكرر هنا أن ما كياؤل قد اعتبر السياسة فناً أكثر مما اعتبرها علماً ، وهذا ما حمله على أن يرى الغش والخداع والكذب وحتى الوحشية وسائل منتجة نافعة مع أنه لم يبرر استعمالها على نقيض ما أسند اليه .

الظاهرة السياسية الثالثة

استبداد الدولة ومركزية سلطتها

١٤ — وهناك طبيعة جوهرية أخرى لعلم الدولة في عهد الإحياء ، وهى ظاهرة

الجنوح الى الفردية ، وبالتالى الى استبداد الدولة ، وهذا الجنوح الممقوت قد استلهم العصور القديمة ، ولكن من الواجب أن نبالغ فى قيمة « الفردية Individualisme » ، إذ معناها فى عصر الأحياء ليس هو معناها فى عهد الإصلاح الدينى ، ولا فى عهد الثورة الفرنسية ، وإن كانت الفردية فى عهد الأحياء قد انطوت على نبت من الفكرة الصحيحة .

ولقد جاءت هذه الفردية فى عهد الأحياء كرد فعل ضد العقيدة الاجتماعية التى سادت عهد الاقطاع وكانت جليلة بمبدئها ، عقيمة بعملها وثمرتها ، لأن التطبيق أفسدها ، وأدى بها الى سرف عظيم الخطر .

لم يتصور عهد الأحياء قيمة الفرد وهو فى حالة العزلة التامة بعيداً عن حظيرته الطبيعية وهى الأسرة ، ولم يفكر هذا العهد بنوع خاص فى تحرير الفرد من الصلات التى صدرت عنها قوته وهى علاقاته بالطوائف ، ذلك بأن الاهمال فى تلك الفترة قد وصل الى أن تناول من النواحي الاجتماعية العناية بجميع الطوائف المختلفة التى انسلت فيها الفرد عضواً بدافع حاجاته ومصالحه وذوقه الخاص ، فازدادت هذه الطوائف بحكم هذا الاهمال التام اتساعاً حتى صارت أداة حماية قوية منتجة للفرد ، ثم أصبحت فيما بعد وسيلة للوساطة بين الدولة والفرد .

ولقد أهملت العناية بالوظيفة الاجتماعية والسياسية لهذه الطوائف ، مع أن مزايا هذه الوظيفة كانت من أجل المزايا التى تعين على تكوين نظرية الدولة ذاتها تكويناً تاماً ، وإذا كان « جان بودان » قد اعترف بأن « الهيئات والجماعات » وجدت قبل الدولة وتمتعت « بحق الانتساب الى طائفة مشروعة » فانه قد سلم فى الوقت نفسه بجواز تبعية حياة هذه الهيئات والجماعات « لسلطة صاحبة سيادة لا يمكن أن تقوم هيئة دون إجازتها » .

ففردية عهد الاقطاع كانت على الراجح فردية غير مباشرة ، ولا تنطوى بالدقة على الاشادة بحقوق الفرد الانسانى ، بقدر ما تنطوى على تبعية الجماعات تبعية وثيقة

لكل من قبض على زمام السيادة ، ولذلك انتهى الأمر الى الاعتراف لمن باشر
السيادة بحق التصرف في هذه الجماعات وفاق مشيئته .

وهنا نلمس الخطر إذ نرى الفردية المشروعة التي تأسست على النظرية المسيحية ،
وهي النظرية التي أفاضت على الانسان رداء الكرامة الكبرى ، قد أخذت تنمو
طبق تآويل ضيق خاطيء ، وأدت منطقياً الى نظرية الذرات الاجتماعية من جهة ،
والى استبداد سلطة الدولة وحصر السلطات العامة بين أيدي الحكام الذين انتصروا
نهائياً بفضل نظرية الاستبداد المستنير ومبدأ تسلط الدولة على كل شئ من جهة أخرى .
وسنرى فيما بعد كيف عمل نفوذ الفقهاء والمشرعين في هذه المركزية
بشدة حتى تمكنوا من اقتياد فكرة الدولة في أتمس الطرق ، باستغلال القواعد
الرومانية المتألفة في استبدادها ولا سيما قواعد القانون البيزنطى .

ولكن هذ التحليل لا يدعو الى أن نستخلص حكماً قاسياً على عهد الأحياء ،
فاذا كنا قد استرشدنا بالتاريخ ، عند ما أشرنا الى خطر الجنوح الذى أدخله هذا
المعهد على فكرة الدولة فان من العدل أن نقرر هنا أن الرغبات التى انطوى عليها
هذا الجنوح لم تتحقق .

فكثير من المبادئ السياسية كالحرية والسلطة ، والمساواة ، والفردية والطباق
(Hiérarchie) الاجتماعى والادارى كان ولا يزال كالعقاقير الطبية السامة ،
فهى إما أن تكون منقذة شافية ، وإما أن تكون قاتلة مميتة ، تبعاً لنسبتها الى
تركيب الدواء ، وكذلك كان شأن النبات الجديد الذى جاء به عهد الأحياء ، أو
البذور التى نمت فى أيامه ، إذ بدأت تعمل عمل الخيرة فى العجينة ، ولذلك نستطيع
أن نجهز بأن عهد الأحياء كان مرضياً للعقل الانسانى فى ناشئته الأولى ، ولا سيما
من ناحية فكرة الدولة ، واذا كان أمد هذه الناشئة لم يطل حقاً ، وانتهى الى حال
محزنة خلال عاصفة من تشنجات فاتحة عهد الإصلاح الدينى ، فان أهمية هذه الناشئة
كانت جليلة من الوجهة العلمية ، إذ شهدت ظهوراً ندر الأعمال المجيدة ونعنى به ذلك المؤلف

الذى أخرجه «بودان» فى ستة كتب باسم الجمهورية ، وإذا كنا قد أشرنا فى مواطن كثيرة الى هذا الكتاب الذى يعدونه بحق سيد المؤلفات ، فان الواجب يقضى أن نعود اليه فى مواقف أخرى .

آراء جان بودان

الاصطلاحات العلمية

١٥ - كان أول عمل من أعمال «بودان» هو وضع الاصطلاحات العلمية ، وليس هذا بالفضل اليسير اذا علمنا قيمة التحسين الذى طرأ على هذا الموضوع حتى الآن لقد ابتكر «بودان» اصطلاحى الدولة والسيادة ، رغما من أن المعنى الذى قصده بكلمة «جمهورية» هو معنى كلمة دولة ، لأن هاتين الكلمتين مترادفتين فى نظره .

وإذا كان هناك تشاكل بين الكلمتين ، فيجدر بنا مع ذلك أن نبين الفارق الطفيف بينهما فالدولة فى رأى «بودان» هى السلطة صاحبة السيادة بالاشتراك مع القانون الاساسى وما يترتب عليه من تعدد السلطات ، مع العلم بان القانون الاساسى هو قاعدة السيادة ، أما معنى جمهورية فأوسع إذ تنطوى على فكرة الجماعة والطائفة اللتين يذكرهما بطريقة مباشرة ، (راجع بودريار - بودان وزمنه ص ٢٢٨) على أن فى الوسع أن نأخذ على بودان خلطه الدولة بالسيادة ، ولكن من الواجب أن نوجه اليه هذا اللوم فى شىء من التواضع والقناعة أيضا ، لاسيما اذا علمنا ان معنى الدولة قد زاد غموضاً فى أيامنا الحاضرة عنه فى أيام «بودان» ، بسبب المعانى المختلفة التى عارضت الفكرة الأصلية منها .

طريقة «بودان» العلمية

١٦ - وهناك ما يمكن أن نسميه طريقة «بودان» العلمية ، ولقد كان هذا الفقيه أسمى من «ما كياقل» رغم أنه لم يكن له منهاج لتنفيذه ، وإذا كان «بودان» قد استعان

بافكار « ما كياؤل » الى حد ، فهو الآخر قد بدأ بدراسة الطبيعة البشرية وطبيعة التاريخ في آن واحد ، ولقد ساعده على هذه الدراسة الطبيعية المزدوجة رسوخه في العلوم رسوخاً عظيماً ، ولكن بينما كنا نرى « ما كياؤل » يعنى على الخصوص بالتطبيق ويتعلق بالتجارب والاختبارات دون العلوم والمعارف كان بودان يبحث عن القوانين السياسية العامة وفاق تجليها في مختلف الأزمان والأماكن ، وهذا من أهم المواقف العلمية التي يجب أن نضيف اليها نظرية الأجواء التي تكلم عنها بودان قبل منتسكيو

تحويل القوانين العامة إلى خاصة

١٧ — ولبودان فضل آخر ، فقد عرف أن من الجائز تحويل القوانين العامة حسب العصور ووافق طبائع الشعوب ، ولاحظ أن في الوسع ايجاد علوم سياسية خاصة بكل بلد إلى جانب علم السياسة العام ، وهذا ما قام به الفيلسوف السويسرى الالماني « بلونتشلى » فيما بعد .

إنتصار « بودان » للأخلاق

١٨ — ولسنا بحاجة الآن الى الكلام عن رأى « بودان » في العائلة ولذلك نكتفى بان نقول إنه لم يقاوم اسراف الميول التي تحكمت في عصره في ميدان فكرة الدولة وحده ، ولكنه قاوم أيضاً كل عمل يرمى الى اضعاف الاخلاق الخاصة والعامة ، فاذا نحن نظرنا اليه من هذه الناحية حكمنا بأنه خصم عنيد ، وعدو « لما كياؤل » لدود مريد .

الوطنيون قوامون على أولياء الأمور

١٩ — ولاحظ « بودريار » أن « بودان » أيد « حق السلطة في مقاومة جميع بذور الاضطراب والفوضى » ، (ص ٢٤١) غير أن « بودان » قد فهم هذا الحق كما يفهمه كل إنسان راجح العقل ، ناضج الفكر ، نفاذاً بالبصيرة ، فقد أدرك السلطة على أنها أسمى من ولى الأمر ، وإن كانت مما يزاوله ولى الأمر ، وإذا كان من

الجائز أن يشط ولي الأمر عند استخدام هذه السلطة أو يخطئ ، فان الواجب يقضى على الوطنيين أن يردعوه ويقوموه .

المصلحة العامة

فوق ارادتي ولي الأمر والشعب

٢٠ -- أذاع « بودان » عن الدولة تعاليم انطوت على كل ما هو جوهرى فى أفضل النظريات العصرية ، فتعريف الجمهورية الذى فسر فيه طويلا ، وحلله تحليلاً عميقاً ، قد تركزت فيه أهم فكرة جوهرية من الدولة ، اذ رأى أن « قاعدة » الدولة هى المصلحة العامة التى لا تفسير لها إلا ما ينطبق والعدالة ، والعدالة تتطلب ضرورة استقامة الحكومة ، ولقد ارتكن بودان فى مواطن عديدة من حياته على هذه المبادئ الجوهرية وعمل على نجاحها حتى ولو تعارضت آراؤه مع آراء حاميه الملك هنرى الثالث ، وهذا الخلاف هو ما يحملنا هنا على أن نشير الى موقف من أجل مواقف « بودان » وأشرفها .

لقد طلبت الحكومة من ممثلى ونواب « بلوا » فى سنة ١٥٧٦ اقرار حق الملك فى النزول عن جزء من أملاكه لدولة أخرى ، فأبان « بودان » خطر هذا الطلب على مصير البلاد ، وشرح نتائج الوطنية المنكودة ، وما يترتب عليه من ابهاظ الخزانة العامة ، ولقد علل « بودان » ذلك بأن لاضرورة فى حالة كهذه تلجئ الملك الى الحصول على توكيل صريح من الاقاليم لاقرار هذا النزول ، « ولو أرادت الاقاليم نفسها أن تنزل عن جزء من أجزائها لوجب العدول عن اتمام هذا النزول مراعاة للمصلحة العامة » ، وإذن يجب أن نعجب بفكرة « بودان » وحزم عقيدته التى أوحى اليه أن يحل المصلحة العامة فوق ارادة ولي الأمر ، وارادة الشعب مصدر السلطات جميعاً ، وفوق هاتين الاراتين مجتمعين اذا كانت شهوة الفائدة العاجلة وقوتها تحيطان المصلحة العامة الدائمة للبلاد بخاطر توجيه المصلحة القومية فى سبيل الفائدة الوقتية المتعارضة والفائدة المستمرة .

تحديد السيادة

٢١ — وقد يكون «بودان» أول من حدد طبيعة سلطة الدولة ، أى قد يكون أول من حدد السيادة تحديداً استمر العمل به الى أمد بعيد ، أو صار نهائياً ، فالسيادة فى رأيه هى القرار النهائى الذى لا نقض له ولا ابرام ، ومن الواجب أن تكون مطلقة ودائمة ، رغماً من أنها محدودة بالعدالة ، والقوانين الألّهية ، وهذا التحديد الذى دخل على الفكرة قد مكّن المؤلفين الذين أعقبوا «بودان» من دراسات عميقة ، وليس من المهم بعدئذ أن يكون «بودان» قد أخل أحياناً باتباع ما وضع من تعريف ، أو يكون قد ارتكب خطأ وشططاً سواء بالنسبة للسيادة ، أو تلقاء الزعم القائل بملكية السيادة ، فكثير من علماء الاجتماع فى القرون الوسطى قد أخطأوا تلقاء فكرة الدولة ، ولذلك فلا داعى للدهشة من أن نرى مثل هذا الخطأ فى فكرة «بودان» ، وإنما فضل «بودان» الاكبر فى أنه أول من حارب النظريات القديمة رغماً من أنه لم يصل الى الغرض النهائى من حربه .

التفرقة بين الدولة ورئيسها

٢٢ — ولقد تسلطت العصور القديمة تسلطاً قوياً ، ومغايراً للمنطق فى آن واحد ولذلك فإن «بودان» كان من بين الذين كانوا أول من لاحظوا «أن دولة الجمهورية مختلفة عن حكومتها وإدارتها ،» (راجع الجزء ٢ فصل ٢ من الجمهورية — لبودان) ثم استخلص من هذه الملاحظة نتائج مفيدة ، فلقد كانت روما والقرون الوسطى لا تعرف تماماً كيف تفرق بين الدولة ورئيسها الظاهر ، ولما صدر كتاب «الجمهورية» سهل بيان هذا الفارق فى جلاء ، ولكن هذا الفارق لم يكن اجبارياً ، رغماً من ذبوع العمل به فى المانيا حيث كان «الأمرء يعترفون فى اليوم التالى لانتخاب الأمبراطور بأنهم يتلقون دولهم من الأمبراطورية دون الأمبراطور ، رغماً من أن هذا الاعتراف

كان يجرى فى حضرة الأمبراطور ، وبين يديه « (الجمهورية — جزء ٢ فصل ٧)
ولقد أصبحت النظريات السياسية بعد « بودان » أسلحة فى أيدي مختلف
الاحزاب ، ولذلك فإنها قد فقدت اتزانها فخرت قواعدها ، ولكن فى الوسع أن نستخلص
من الانقراض كنوزا غنية ، واذن حق أن ننقل إلى عهد الاصلاح الدينى .

الفصل الثالث

عهد الاصلاح ونتائجه

العقيدة المسيحية مصدر الاصلاح

١ — والآن نتكلم عن عهد الاصلاح الدينى ، وهذا الوصف الذى اقترنت
به كلمة « الاصلاح » تكشف لنا وحدها عن طبيعة الحكم عليه وطريقته ، فمما
كانت النتائج السياسية والاجتماعية التى ترتبت على ثورة القرن السادس عشر فان
العقيدة المسيحية كانت مصدرها .

ولئن كانت بداية عمل الاصلاح الدينى قد تمت على أن هذا الاصلاح ثار
لروحانية المسيحية من الزمنية التى أدت باعتراف المؤرخين الكاثوليك الى تدهور
الكنيسة ، فان موضوع الثار للروحانية من الزمنية قد نبلى أخيراً فى كتاب الفلسفة
الجديدة للتاريخ العصرى والفرنسى ، للمسيور رينيه جيلوان .

(Philosophie nouvelle de l'Histoire Moderne et Française par
René Gillouin).

إن هذا الثار هو المعنى العميق للاصلاح الدينى ، « فى الوسط الكنسى الذى
هاجمه الفساد وبيع الذم والأوهام والترهات ، ولكنه مع ذلك لم يُحرم رجالاً أوتوا
نفوساً كبيرة وصبراً على المسكاره فى انتظار حلول أيام أفضل ، قد رأينا « لوتر »
(Luther) وغيره من بعده يكتشفون فى الانجيل ، وبخاصة فى تعاليم بولس كل

ما للمسيحية من قيم جوهرية ، ويعملون على أن يردوا المسيحية هذه القيم ، ولكن مما لا شك فيه أن عناصر إنسانية سارعت الى الامتزاج برأى المصلحين والاندماج في موضوع إلهامهم ، ولذلك فإن عملهم قد انطوى على شيء من الضعف والخطأ ، وإذا كانت دعائم أوروبا قد تزعزعت في مستهل الأزمان العصرية ، وكان أثر هذه الهزة لا يزال قائماً ، فإن ذلك راجع بلا مرأى الى أن ضمائر بعض الرجال قد تدخلت في مأساة روحية ، ثم انسلخت عنها بعد أن اكتشفت في التبعية التامة للمولى جل جلاله سر حرية أدبية تمخضت فولدت جميع الحريات العصرية » (راجع مارك بونير — Marc Bogner — الاصلاح الدينى والقانون الدولى — جزء أول سنة ٩٢٥ من مجموعة دراسات أكاديمية القانون الدولى — ص ٢٥٧) .

فلاصلاح الدينى كان إذن ثورة دينية ، ولقد ترجمت نظرياته الكبرى عن تجربة روحية متشعبة المناحي والوجوه ، ومهما كانت النتائج السياسية والاجتماعية التى ترتبت على هذا الاصلاح فقد جاءت نتائج لموقف المصلحين تلقاء الكنيسة ، ونظرياتهم التى انطوى عليها إيمانهم .

أساس الاصلاح

٢ — أساس الاصلاح مبدآن — : هما قوة الايمان وسلطان الكتاب المقدس

١ — قوة الايمان

٣ — من الواجب أن نلاحظ هنا أولاً ان لفت نظر المسيحي الى ايمانه بصفة خاصة ، أى لفت نظره الى أن الاحساس الذى يشعر به وبفضله تؤدى رحمة الله وارشاداته عملها في حياة هذا المسيحي ، هو لفت نظر يعتبر من شئون الاصلاح التى تفضى الى تحوير عميق في الموقف النفسى وتتناهى الى تحمل مسؤولية الاعمال دون تدخل القسيس ، ولقد لاحظ العميد « دومرج » (Le doyen Doumergue)

إن لفت النظر الى الايمان يؤدي لزائماً الى وجود بذرة من النشاط فى أعماق الحياة الادبية التي يعيشها المؤمن المسيحى ، (راجع كتاب بول دومرج - كالفان مؤسس الحريات العصرية ، - مجلة علم الدين والمسائل الدينية - سنة ١٨٩٨ ص ٦٨٨ وما بعدها) .

Cahvin fondateur des libertés modernes—Revue de théologie et des questions religieuses—1898 p. p. 688 et suivants)

ولقد جاءت نظرية الا كايروس العالمى ، والقضاء والقدر مما يزيد مع ذلك إحساس المسئولية تدعيماً ، ويظهر فى الوقت نفسه أن الضمير واحد أصلياً بالنسبة لمختلف وظائفه . ثم جاءت الحرية المسيحية نتيجة فرعية لسيادة الله المطلقة كما استفاد « لوتر » من تعاليم القديس بطرس ، ولذلك فإن المصلحين قطعوا باسم هذه الحرية كل علاقة لهم بالكنيسة ، ومن المؤكد انهم لم يتنبؤوا بما انطوت عليه هذه الحرية ، وفاتهم أن الحريات الفكرية والاجتماعية والسياسية ، قد تولدت بصفة غير مباشرة عن الحرية الروحية ، ولعمرك إن هذه الحرية الروحية هى تلك التى اعتمد عليها « لوتر » و« كالفان » فى مناضلة الكنيسة ومجاهدة نظرياتها ونظامها ، وفضلاً عن هذا فإن من السهل أن تثبت أن نظرية القضاء والقدر قد انطوت على السبب الدينى الذى أوجد هذه الحرية .

ب - سلطان الكتاب المقدس

٤ - إن سلطان الكتاب المقدس هو المبدأ الجوهرى الثانى للإصلاح الدينى وهو مبدأ يؤدي الى نتائج هامة ، فاحلال الكتاب المقدس محل القسيس يدعو فوراً الى الاعتقاد بانه سلطة يجب على المسيحيين جميعاً أن يعرفوها ويدرسوها دراسة خاصة ، واذن حقت ترجمة هذا الكتاب الى جميع اللغات القومية ، وحق على كل مسيحى أن يعرف لغة بلاده ، ويحفظها بحيث يستطيع أن يقرأ الانجيل قراءة مفيدة ، وهذا ما يترتب عليه ضرورة ايجاد تعليم شعبى يدعو الى إيقاظ همم الشعوب وشحنها ، الأمر الذى يؤدي الى وجود آداب لغة قومية تساعد الشعوب على تقدير عبقرياتها وميولها .

الآثر السياسى للاصلاح الدينى

٥- هذه بعض نتائج ترتبت لزماماً على الثورة الدينية التى هزت النفوس وازكت حراتها خلال النصف الأول من القرن السادس عشر ، ومما لاشك فيه أن فى الوسع القول بأنها كانت ثورة سياسية بقدر ما كانت ثورة دينية ، ولكن صبغتها السياسية التى لا نستطيع أن ننكر أهميتها تتعلق بنوع خاص بما قام فى كل مكان تقريباً بين الكنيسة والدولة من خلط .

لقد كانت الدولة متفرعة عن الكنيسة ، ولذلك كانت الكنيسة تتدخل فى أعمال الدولة بلا انقطاع ، ولكن الاصلاح قلب هذه العلاقة ، إذا أدخل الكنيسة ضمن سياج الدولة وخول السلطة المدنية حق التدخل فى الشؤون الدينية (راجع جزء ٩ ص ٨ من دراسة عن تاريخ الانسانية للوران (L'aurent. — Etudes sur l'histoire de l'humanité) . ولقد أبان مؤرخو الافكار الأدبية والاجتماعية فى القرن السادس عشر النتائج السياسية للاصلاح الدينى ، فقال « بودريار » : « إن المصلحين استنكروا مبدأ حرية البحث فى أغلب الأوقات ، وهو « مبدأ ديموقراطى تماماً بجوهره وغرضه النهائى ، وكيف لا يتناهى هذا المبدأ إلى عقيدة السيادة القومية وهو متفرع عن العقل الفردى الذى حل محل السلطة فى كل مكان يتدخل الاصلاح الدينى نرى أن حكم الذات بالذات قد استظهر من الناحية المدنية ثم أصبح هذا المبدأ نظرية واقعة فى جميع البلاد التى بقيت متمسكة بالمذهب الكاثولىكى ، » (راجع بودريار ص ٢٩ و ٣٠)

ولنصنع الآن ليول جانیه ، ولنفكر فيما دونه فى كتابه « تاريخ العلم السياسى » ص (١ - ٣) فقد قال « إن البحث عن عظمة هذا القرن وأعاجيبه ليس من الواجب أن يكون فى الفلسفة الأدبية ، وإنما يتحتم أن يكون على الخصوص فى الديانة والسياسة ، فنحن نرى أن الشهوة الأولى من بين هاتين الشهوتين قد حدثت الثانية ،

فالديانة التي أضرمت النار في أوروبا ، وقسمت الشعوب ، وفرقت بين الرعايا والملوك قد أدت بالاحزاب الى أن يجاهدوا بالقلم في نفس الوقت الذي ناضلوا فيه بالسيف ، وأن يسعوا وراء تعرف حقوقهم ومناقشتها ، وأن يقيسوا حدود واجب الطاعة أو حق المقاومة ، وأن يمحصوا في النهاية أصول السیادات والحكومات ، واذن فالاصلاح الديني هو الذي تولدت عنه المناقشات السياسية التي فاضت بها القرون الثلاثة الأخيرة»

تولد الحريات

٦ — ولقد تولد في الحياة الأدبية للشعوب الذين عاشوا القرن السادس عشر فكرتان عظيمتان ، هما الحرية الدينية والحرية السياسية ، ولقد أكد جانیه في ص ٣٣ من كتابه « أن هاتين الفكرتين قد تولدتا عن البروتستنتية » وأما فيما يتعلق بالحرية الدينية فالأمر واضح رغمًا من أن المصلحين لم يستخلصوا بانفسهم عملياً جميع النتائج المترتبة ضرورة على الحرية التي رفضوا بمقتضاها ، وباعتبارها مترتبة على الطاعة لكتاب الله ، أن يطيعوا سلطة الكنيسة الخاصة بالعقيدة والنظام ، وأما فيما يتعلق بالحرية السياسية « فليس من فرد يستطيع أن ينكر أن الحاجة إلى البقاء قد اقتادت البروتستنتيين في البلاد التي لم يسودوها الى أن يناقشوا حقوق الحكومات ويمحصوا أصول هذه الحقوق » (راجع جانیه ص ١٣٤) ، وسنرى فيما بعد الحد الذي وصلت اليه فكرة السيادة الشعبية على يد « تيودور ديهيز » و « هوتمان » و « دوبليس مورنيه » ، أما ما يجب أن نعرفه هنا فهو وجود ممثل جديد للاصلاح الديني فوق خشبة المسرح إلى جانب البابا والأباطور الذين تنازعا سلطتان العالم خلال القرون الوسطى ، وهذا الممثل الجديد هو الشعب الذي كان إلى ذلك الحين موضوع نضال الخصمين .

وهكذا أبان الاصلاح في وضوح وجلاء إفلاس الحكم الديني إفلاسا تاماً مُحْكَمًا

(راجع كتاب الأب « لابرثونييري » Le père Laberthonnière — السلطة

الزمنية للكنيسة Pouvoir temporel de l'Eglise — ص ٢٨)

الدفاع عن القوميات

٧ — ولقد أبى « كالشان » اتباع النظرية الرومانية التي سادت القرون الوسطى وكان من أثرها العمل على قيام الامبراطورية العالمية الوحيدة ، وانحاز الى المدافعين عن القوميات (راجع دومرج — جان كالشان جزء ٥ ص ٤٣٥) ، ولقد سخر هذا المصلح من أنصار المملكة العالمية ، وكتب بصددهم يقول : إنهم يودون أن يحتدوا كمثل الكراكي (عصافير) والنحل وهى تختار حاكماً أو ملكاً لها على الدوام ، ولا تختار أكثر من ملك أو حاكم ، وإذا كُنت أسلم بهذه الامثلة عن طوعية فانى أتساءل هل تجتمع نحل العالم طراً فى مكان واحد لاختيار ملك ؟ إن كل ملك يكتفى بخليته ، وكذلك لكل مجموعة من الكراكي قائدها الخاص (راجع النظام المسيحى 9 . 8 . VI . IV . 1543 . Edition Chretienne)

ولقد رأينا « لوتر » قبل ذلك يهاب بالاحساس الالماني القومى ضمن خطابه الذى وجهه الى النبلاء الالمان ، وهذا الخطاب بيان أذيع لمحاربة السيادة البابوية بالمعنى الصحيح فقد جاء فيه : « أليس من المزرى أن يطلب البابا لنفسه حق التصرف فى الامبراطورية ؟ وإلا فهل نسى أقوال سيده : إن ملوك الامم يسودونها ، ولكن شأن البابا ليس كشأن الملوك فلينزّل إذن قسيس روما عن حقوقه المزعومة فى مملكة نابولى وصقلية ، فان حقه هناك لايزيد عن حقى أنا لوتر . . . وليؤد البابا ، فريضة الصلاة وليذر الامراء يحكمون الممالك ، فانهم يتركون للالمان مظاهر السلطة ويحتفظون لانفسهم باللباب والحقائق ، » (راجع لوران جزء عشرة ص ٢٤)

قبل عهد الاصلاح

٨ — على أننا اذا أردنا العدل حق علينا أن نقرر أن أصواتا ارتفعت قبل القرن

السادس عشر احتجاجاً على السيادة التي ظمعت الكنيسة في أن تكون لها على السلطة الزمنية ، مباشرة أو غير مباشرة . ففي منتصف القرن الخامس عشر ناضل « اوكام » (Occam) في سبيل الدفاع عن السلطة المدنية وهو يدافع عن تسلط السلطة الامبراطورية .

ولقد كتب « بيير فيريير » Pierre Ferrière بدوره في القرن الخامس عشر يقول :
« إن سيطرة الكنيسة تدمر الدولة وتهدمها ، ومن المسلم به أن ليس في الوجود سوى ولي أمر واحد ، فإذا كانت الكنيسة هي ولي الأمر لا نعدم وجود الدولة ، وصار الأمراء عبيداً للكنيسة ، وإذا وجدت الدولة فمن الواجب أن تكون هي ولي الأمر ، وإذن تكون الكنيسة تابعة لها » ، (راجع لوران جزء ٨ ص ٢٧٢) ، ولكن ما كاد القرن السادس عشر يهل حتى رأينا « جان چاندان Jean Jandun » و « مارسيل ده بادوآ » الملقب « بلوتر الدولة » (راجع لوران جزء ٨ ص ٢٦٧) قد وضعاً مبدأ سيادة الشعب في « دفاعهما عن السلام » ، وقد مر بنا ذلك عند الكلام عن مارسيل ده بادوآ ومنذ ذلك الحين تقرر أن الشعب مصدر السلطات ، إليه يرجع قيام السلطة التنفيذية وعليه أن يختار السلطة المنوط بها تطبيق القوانين وتنفيذها والعمل على احترامها ، وصار في وسعه منذ ذلك الحين أن يقضى وأن يبرم ، وأن يغير ويبدل الموظفين الذين لا يستطيعون أداء واجبهم أو لا يريدون ذلك ، وأصبحت الحياة القائمة من اختصاصات الدولة دون سواها ، أما الكنيسة فلها أن تضع قواعد العالم الآخر .

ثم رأينا في النهاية توما موروس (Thomas Morus) الذي تأثر بتعاليم كولييه (Colet) تلميذ ويكلييف (Wiclif) ، ولقد كان من أمر توما موروس أن أنكر قيام علم الأديان على اعتباره ضد الانسانية ، فكتابه (Utopie) الذي وضعه سنة ١٥١٦ قد أدخل في علم السياسة روح العدل والاحسان ، وهي روح كشف عنها الانجيل ، وكان من شأن استمرار مزاولتها أن انسلكت في النفوس حتى أصبحت مُخلَقاً بالممارسة .

فاذا كانت مطالب الشعوب الخاصة بحقوقهم تلقاء الكنيسة وضد الملوك قد تأيدت في القرن السادس عشر فليس من الواجب أن نسند الى الاصلاح الديني كل شرف هذا العمل أو نلقى عليه كل تبعته ، على أن « بيدان Beudant » قد لاح في ص (٧٧) من كتابه « حق الفرد والدولة » أنه أزرى برسالة الاصلاح الديني وانتقص من قدر عمله تلقاء ما طرأ من جديد على النظم ، ولكن الواقع لا يستحق هذه السخرية ، لأن الاصلاح الديني قد أمد المطالب القومية بقوة لا تقالب عند ما أدعما بقوة الدين على خلاف الذين تقدموه من كتّاب فانهم لم يستطيعوا أن يتخذوا من جرأتهم واستبسالم وسيلة يزكون بها نار الحماس في الشعوب ، فكان المجد للاصلاح ، لأنه حطم نهائيا السلاسل التي غلات بها الكنيسة حمة الحرية ، قتم بذلك « غزو حق الانسان في ميدان العقيدة ، وأشرق عصر أصبحت الأمم فيه سيادة نفسها » (راجع لوران - ٨ - ص ٤٢٧) .

ولقد حق على الامم أن تقطع الصلة التي جمعتها بروما منذ القرون الوسطى وفاق ما قدرته الكنيسة لهذه الصلة حتى تصبح حرة ، ولقد كانت هذه الصلة روحية في ظاهرها ولكنها كانت تتطلب في الحقيقة سيادة زمنية ، وهذا ما أقدمت عليه الامم وأتمته في القرن السادس عشر ، « فبينما كنا نرى أن بعض الدول قد انفصلت انفصالا تاما عن المركز الكاثوليكي الديني بفضل الاصلاح ، كانت الدول الاخرى تباهى باستقلالها غيرها من الامم التي أعلنت استقلالها التام دون أن تذهب مع ذلك الى حد قطع العلاقة مع البابا أو الى حد ارادة قطع هذه العلاقة معه » (راجع لاير تونيير Le Père Laberthonnière) . فالاصلاح كان إذن في كل مكان شارة عصيان الامم ضد البابوية التي استنكرت سيادة هذه الامم ، فكانت النتيجة أن البروتستنتية قوّت روح القومية في القرن السادس عشر سواء أراد بعض الكتاب أم لم يريدوا ، بل إن البروتستنتية كانت رمز هذه القوة .

الاصلاح والقانون الطبيعى

٩ - والآن يحق لنا أن ندرس نظرية القانون الطبيعى فى عهد الاصلاح ، ولا سيما بالنسبة لـ كالشان وأنصاره ، ولذلك نساءل « هل هناك حق ؟ وبالتالى هل هناك حقوق ؟ أم أن الحق الوحيد القائم هو حق الأقوى » ، كما تساءل پول چانيه عن هذه المسألة الكبرى التى لاحظ أنها تمخضت فى القرن السادس عشر فولدت علما جديداً كان لا يزال حتى ذلك الحين مختلطاً بالقانون الوضعى أو التيولوجيا الادبية La théologie morale الى حد ما ، ثم انفصل خلال ذلك القرن عنها ، وتحرر وصلب عوده فى ميدان العلوم الأخلاقية والسياسية وسمى القانون الطبيعى والقانون الدولى » (راجع پول چانيه جزء ٢ ص ٢٢٦)

لم يفكر « چانيه » (Janet) فى أن ينازع وجود القانون الطبيعى قبل القرن السابع عشر ، ولا فى أنه وُجد فى الأزمان السابقة ، لأن « ارسطو » كما علمنا قد تكلم عما هو عدل ومشارك بحكم الطبيعة ، وعرف شيشرون القانون الطبيعى كما قدمنا تعريفاً جليلاً القدر ، (راجع أيضاً هذا التعريف فى دومرج ص ٤٥٥) ، ومع ذلك فإن ملاحظة « چانيه » كانت فى حاجة الى قيام شرطين لفهمها ، أحدهما وجود الفرد ، وثانيهما التفرقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية ، ولقد شق الاصلاح الطريق أمام تأييد الحقوق الفردية والقومية بأن رد للانسان قيمته اللانهائية ، ثم مهد للفصل بين السلطتين ، بأن وضع حداً لحكم الكنيسة الدينى وساعد الميول القومية .

عمل لوتر

١٠ - وفى مستهل عهد الاصلاح توجه « لوتر » الى طبقة النبلاء الألمان ، وجاهد لزعيم القائل بتفوق السلطة الروحية على كل شىء وتجرير السلطة الزمنية من حقها

في التسلط على السلطة الروحية (راجع ص ٣١٧ من « إزدهار فكرة لوتر المسيحية »)
« لستروهل »

Strohl - L' Epanouissement de la pensée religieuse de Luther

ثم قضى على التعارض الذى أقامه القانون الكنسى من جهة بين هيئة أنشأها القانون
الالهى وصار رجالها « قَوَّامين على الجميع ، ولا رقابة للجميع عليهم ، مطلق السلطة ، ولهم
السيادة التامة » ومن جهة أخرى بين جماعة مدنية . « أنشأها القانون الانسانى ، وصارت
تابعة للأولى » وذلك بان « لوتر » رأى جميع الناس متساوين مبدئياً ، سواء أكان
ذلك من ناحية كونهم بشراً ، أم من ناحية كونهم مسيحيين ، « فكما أن الواجب
يقضى على كل مسيحي بأن يشرف وظيفة الوعظ والارشاد التى ناطبها الاخوان
أحدهم ، فان الواجب يقضى أيضاً على كل إنسان بان يشرف وظيفة السيف التى
اختصت السلطة المدنية بأداء تكليفها ، ولما كان لا وجود إلا للجماعة واحدة ، هى
الجماعة الانسانية التى نظمها الخالق ورتبها حسب حاجات هذا العالم ، فليس فى وسع
أى شخص أن يعيش خارجها وحاشية روما أقل الناس قدرة على أن تعيش خارج هذه
الجماعة . » (راجع ستروهل ص ٣٢٢ وما بعدها)

إن فى هذه الجماعة سلطتين مختلفتين ، وهما الكنيسة والدولة اللتان ألقى الله
على كل منهما عبء القيام بمهمة خاصة ، وفى وسع « لوتر » أن يباهى بانه أول من
قال : « إن الكنيسة والدولة نظامان إلهيان » و « روما لقيصر » (راجع دومرج
مؤسس الحريات العصرية ص ٦٩١ وما بعدها .)

ولنصغ الآن الى قول « لوتر » : « لم يدرس أحد شيئاً عن السلطة المدنية ،
ولم يسمع واحد عنها شيئاً ، ولم يعرف واحد عنها شيئاً ، فمن أين أتت ، وما هى
مهمتها ، وكيف يكون من الواجب عليها أن تخدم الله وهكذا كان البابا
والقساوسة فى الأيام الغابرة الكل فى كل شىء ، والكل فوق كل شىء ، كالله فى العالم ،
بينما السلطة المدنية كانت غارقة فى الظلمات مضطهدة مجهولة ثم ها هم يتهموننى

بأنى ثائر عند ما أكتب بنعمة الله عن السلطة المدنية أجهل واجدى كتابة » (راجع
(Euvres, EditErlangen, ٣٥ — ٣٤
XXXI P. P. 34 - 35)

غرض لوتر

١١ — فالغرض الأسمى الأول الذى وضعه « لوتر » نصب عينيه هو إذن فصل الكنيسة عن الدولة ، فقد طالب بقيام « دولة على جانب من القوة تكفى لوضع حد لكل ظلم وكل فضيحة ، وقيام كنيسة حية عاملة فى استقلال تام على أن تلهم الأمة جميعاً إلهاماً دينياً أدبياً خلقياً ، » (راجع ستروهل ص ٣٩٩) ولكنه لم يعن أى عناية بدستور الدولة أو دستور الكنيسة لأن كلا منهما كان قادراً على اتمام مهمته إن هذه التفرقة بين السلطتين تقوم فى رأى لوتر على الانفصال المطلق والتعارض الداخلى التام بين الزمنية والروحية ، ولقد أيد المصلح الكبير نقطة الانفصال فى بداية عمله ضمن كتابه الموسوم Des autorités séculières سنة ١٥٢٣ (راجع ص ٣٠١ وما بعدها من كتاب الحرية المسيحية لمؤلفه ويل Will — La Liberté chrétienne) إذ قال لوتر إن مملكه المسيح تنفصل انفصالا جلياً عن مملكة العالم ، وليس للميدان الذى يسوده القانون أى اتصال بالميدان الذى يسوده الانجيل ، « فالقانون والانجيل كلمتان تتنافران وتنبحان اذا اجتمعتا ، ولا وجود على الاطلاق لقانون انجيلي بل ولا وجود أبداً لقانون فى الكتاب المقدس » (راجع :

Ehrhardt - La notion du droit naturel chez Luther dans Etudes de théologie et d'histoire 1298

كتاب اهر هردت — فكرة القانون الطبيعى عند لوتر ضمن دراسات فى علم الدين والتاريخ ص ٢٩٨)

ولقد كتب لوتر يقول : « إن الانجيل لا يعنى بالأشياء الزمنية ، ويقصر الحياة الخارجية على أن تكون حياة ألم وظلم وصبر واحتقار حطام هذه الدنيا والحياة »

(راجع أعمال لوتر ص ٢٩١. 2^e. Edit, Francfort 1884, 24, p. 291.)
ولكن الفقهاء رأوا المسيحيين يعيشون في عالم انساني لا تزال الغالبية فيه لغيرهم. وهؤلاء يعيشون عيشة لا تخلو من خلافات ، ولذلك فقد عنى القانون إلى حد ما بحالة الحرب التي اهتمت فريقاً من الناس ضد فريق آخر ، على أن مهمة القانون لم تقتصر على تسوية الخلافات التي تنشب بين غير المسيحيين : فهو يحمي المسيحيين أيضاً من اكراه غير المسيحيين ، ثم يحكم حياتهم العائلية ، وعلاقاتهم السياسية .

لوتر وحق المقاومة

١٢ — واذا كان « لوتر » قد عنى في بادىء الرأي ، بالنظم السياسية والاجتماعية على أن الله أرادها بسبب الظلم الذي ترتب على سقوط آدم ، فان هذا المصلح قد رأى في النهاية أن هذا السقوط « نظام خالد ، فيه من المبادئ ما لا يتزعزع » (راجع Ehrhardt) فالجماعة القومية ليس لها اذن أن تطلب من الكنيسة اعتمادها واقرار مشروعاتها مثلاً ، لان الكنيسة نظام إلهي ، والسلطة المدنية من النظم الروحية .
« فلوتر » قد فاض اذن باحترام الدولة ، واذا كان رأيه قد اختلف تماماً مع رأى أو جستان الذي جمع في شخصية واحدة فكر في الدولة والخطيئة فانه قد اختلف أيضاً مع استاذ « أو كام » (Occam) إذ أبى على الشعوب حقها في الانتفاض والثورة ، وغضب على هذا الحق ومقت عصيان السلطة القائمة بلا شرط ، بل ذهب إلى حد التبشير بالكف عن المقاومة ونصح بذلك هؤلاء الأمراء الذين تحالفوا سنة ١٥٣٠ ضد الأمبراطور ، ونعنى بهم هؤلاء الأمراء الذين نادوا بلسان الأمير جان ده ساكس Jean de Saxe : « إن في الوسع مقاومة جلالته الأمبراطور بالقوة بما أنه وعد في قسمه بأن لا يستخدم الاكراه »

لوتر والدفاع عن الاستقلال

١٣ — اعترف « لوتر » لكل شعب بحقه في الدفاع عن استقلاله بالسلاح ، ولكنه

لم يسلم بالكلام في حرب دينية حتي وإن كانت هذه الحرب ضد الاتراك .
ولقد رأى لوتر أن الواجب يقضى أن تكون القوة واسطة استتباب النظام
الخارجي الضروري لكل هيئة انسانية ، وهكذا رأينا الخلق الاجتماعي للمصلح
« يتجه شيئاً فشيئاً نحو مبدأ الاحتفاظ بالحالة القائمة دون الرغبة في تحويلها الى
سبيل يتنافى وغرض اجتماعي سام » (راجع معنى الثورة الدينية والادبية التي أتمها لوتر

Ehrhardt. Le sens de la revolution religieuse et morale accomplie par Luther, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, 1918 p. p. 613 et Suivant.)

فكرة لوتر من القانون الطبيعي

١٤ — ماهي إذن فكرة « لوتر » من القانون الطبيعي ؟ يقول لوتر : « إن
القانون الأعظم وسيد القوانين هو العقل » فالعقل هو أساس جميع القوانين ، إنه
مصدر الحق ، ولكن من يتكلم باسم العقل ؟ إنهم الحكماء الراسخون في معرفة القانون
الطبيعي ، يُعوّل لوتر هنا الى حد ما على الحق المستمد من الكتاب المقدس
Le droit scriptuaire (الحق السماوي) ، لأن حكماء الحكماء تنطوي قبل كل شيء
على استلهم الكتاب المقدس ، وهكذا « يتحول القانون العقلي والقانون العالمي
للناس الى قانون يتأثر تأثيراً عظيماً بالكتاب المقدس اذن يبقى القانون الطبيعي
خاضعاً الى حد ما لسلطان الانجيل باعتباره قانوناً مقدساً (راجع :

Ehrhardt, La notion du droit naturel chez Luther p. p. 98
et Suivant.)

القانون الطبيعي

وميلا نكشت — Mélancton

١٥ — ولقد فهم ميلا نكشتن القانون الطبيعي في جلاء لم نعهده في لوتر ، فعرفه
لنا أنه « حكم مشترك ارتضيناه نحن الرجال جميعاً إرتضاء متساوياً ، ولذلك سطره

الله في عقل كل منا » وأشار بولس في صراحة إلى هذا القانون الطبيعي عندما كتب إلى مسيحي روما يقول : « عند ما يؤدي الوثنيون الذين لا قانون لهم ، ما أمر به القانون (يريد قانون اليهود) في طواعية واختيار ، يكونون هم أنفسهم قانون أنفسهم رغم أن لا قانون لهم ، وبذلك يدللون على أن عمل القانون مسطور في قلوبهم ووفق صفحات ضمائرهم » (راجع خطاب بولس للرومان ، جزء ٢ : ١٤ - ١٥)

عناصر القانون الطبيعي

١٦ - وينطوي القانون الطبيعي في رأي « ميلانكتن » على قوانين ثلاثة وهي :

- (١) من الواجب أن نكرم الله ونوقره ونشرفه .
 - (٢) يجب أن لا نضر غيرنا بما أننا نولد لنعيش حياة خاصة في هيئة اجتماعية .
 - (٣) تتطلب الجماعة الانسانية استخدام الأشياء مشاعاً ، وهذا ما يستلزم توزيع كل شئ بموجب عقد ينص هذا التوزيع على نمط يضمن السلام .
- وهذا القانون الأخير يدل على أن « ميلانكتن » قد اتجه في سبيل كالشان وأنصاره .

ولقد كان لميلانكتن نخر السبق على الأغلبية الساحقة لمعاصريه من ناحية نقطة هامة هي استنكار الرق على أنه خارج على القانون الطبيعي .

ولكن أين نعثر على هذا القانون ؟ لقد رد « ميلانكتن » على هذا السؤال بأن مصدر هذا القانون في الوصايا العشر التي أوصى الله بها موسى في سيناء ، وهي قوانين صدرت لتشيد بالقانون الطبيعي وتفسره » (راجع دومرج - جان كالشان جزء ٥ ص ٤٦١)

القانون الطبيعي

والمصلح زونجلي - Zwingli

١٧ - ولقد عني المصلح زونجلي هو الآخر بالقانون الطبيعي ، إذا اعتمد على

أراء شيشيرون ، وسنيكا ، والقديس أوغستان ، والقديس توما ، وأبان طبيعة هذا القانون الدينية ، ولقد قال « درسك » Dreske بصدد ذلك في ص ٢٦ من كتابه زونجلي والقانون الطبيعي : « وهذا هو الجديد الذي أدخله زونجلي على العلم ليكون دعامة لنظرية القانون الطبيعي »

إن زونجلي يرى أن القانون الطبيعي مصدر جميع القوانين وجميع الحقوق ، « فالقانون المكتوب وقانون الأمم والقانون المدني كل هذا حسن بنسبة اتفاه وقانون الطبيعة واعتماده عليه » ، ولكن من أين يأتي قانون الطبيعة ؟ من الله الذي « سطر في قلوبنا القانون الذي نسميه القانون الطبيعي » ، ولكن هل الخطيئة لم تفسد « الطبيعة » لاشك في ذلك ، ولكن ما أسماه زونجلي قانون الطبيعة هو قانون الطبيعة الذي استنار بروح الله ، فالمؤمن وحده هو الذي يستطيع أن يعرف قانون الطبيعة . (راجع مقتبسات درسك Dreske وراجع دومرج ص ٤٦٢ — ٤٦٣)

أثر نظريات المصلحين السابقين

١٨ — « فلوتر » و « ميلانكتن » و « زونجلي » هم إذن الممثلون الرسميون للإصلاح الديني الذي يريد الإقرار بمكانة الله في جميع الميادين ، ولكن من الواجب الاعتراف بأن نظرية القانون الطبيعي لم يترتب عليها أي أثر حاسم في البلاد التي خضعت لتنفيذ الإصلاح اللوثرى أو الزونجلي ، وحتى التفرقة النظرية بين السلطتين لم تقم بطريقة حازمة ، فالقيصرية البابوية التي أقامتها الأمم في عهد الإصلاح اللوثرى والقيصرية الجمهورية التي أسسها « زونجلي » تدلان صراحة على أن الثورة الدينية في القرن السادس عشر قد ساعدت استبداد السلطة السياسية وعاونته وشدت أزر تدخله في النظام الروحي ، وهل لم نر مثلاً حكومة « برن » (Berne) بعد خلاف سنة ١٥٢٨ تذيب مرسوم الإصلاح وتمكلم كأنها أحلت نفسها محل القسيس وكلية الأديان ؟ (راجع دومرج ص ٣٩٦ و ٣٩٧) وإذن فلم يكن ثمة شيء يعلن نيات ثورية أو على الأقل نيات إصلاحية تولدت عن عقيدة

واضحة محدودة ترتبت على القانون الطبيعي ، ولكي تواتى نظرية القانون الطبيعي كل ثمارها في الميدان القومي والميدان الدولي حق أن تتشبع بروح آخر ، على أنه قد تكون ظروف تاريخية مستقلة عن ارادة لوتر أو زونجلي قد عطلت خصب نظرية القانون الطبيعي ، ولكن نفوذ كالقان ونظرية الكلفانيين الخاصة بالقانون الطبيعي قد أديا إلى النتائج التي فانت على المصلحين الآخرين .

عهد كالقان

وإعلان حقوق الانسان

١٩ — قارن المسيو نيس (Nys) أحد المؤرخين المشهورين في عالم القانون الدولي بين عملى لوتر وكلفان في الميدان السياسى ثم أصدر الحكم الآتى : « إن نظريات لوتر ينقصها الحزم والعزم ، إنها هدمت سلطة البابا والمجالس الدينية وقسوس الكنائس ، ولكنها بقيت أمام السلطان المدينى مجردة من الاقدام والكرامة ، أما جان كالقان فكان الممثل الحقيقى للإصلاح » (راجع نيس Nys — النظريات السياسية والقانون الدولي في فرنسا حتى القرن الثامن عشر .

Les théories politiques et le droit international en France
Jus qu'au XVIII siècle.)

ويلوح أن صحة هذا الحكم مستخلصة من إيضاح فكرة القانون الطبيعي عند كالقان وأنصاره ، وهل لم تثبت الوقائع أن أى نظرية من نظريات القانون الطبيعي لم تنمر قبل كالقان أى ثمرة من ناحية النظم السياسية ، ولم تؤد إلى إعلانات حقوق الانسان ، بينما قد رأينا فى الأمم التى تشبعت بنظرية كالقان وثقافته أن نظريات القانون الطبيعي التى ألهمتها فكرة هذا المصلح قد انتهت الى نظم سياسية جديدة ، بل الى نظم ثورية وإعلانات حقوق الانسان والى انقلاب تام فى الحالة الاجتماعية ؟ (راجع دومرج — جان كالقان جزءه ص ٤٦٤)

القانون الطبيعي وكالفان

٢٠ - فما هو القانون الطبيعي في رأى كالفان ؟ إن القانون الطبيعي يتألف من ثلاثة مبادئ كبرى وهى : القوانين الطبيعية ، وميثاق الحكومة ، وحق المقاومة .

١ - النظام الطبيعي وقانونه

٢١ - يوجد أولاً نظام الطبيعة ، والقانون الطبيعي يتفق وهذا النظام الطبيعي الذى خلقه الله وكفله

إن نظام الطبيعة هو أساس الجماعة والانسانية ، وبدونه لا قيام لأى شىء ، لا قيام للانسانية ولا للجماعة ، « فالقانون الأدبى ليس شيئاً آخر غير الدليل على وجود القانون الطبيعي والافتناع به . وهو القانون الذى نقشه الله فوق نفوس الناس أجمعين » (راجع (Institution chrétienne, édit. 1535 (opera, 1, p. 238) .
والقانون الطبيعي خالد ، مصون ، لا ينهدم : « فاذا سن أى مشرع فى قالب الفضيلة ما تعلنه الطبيعة رذيلة ، أو اجتراً ظالم غشوم مختال على أن يحاول ذلك فلا مناص من أن يتجلى النور ويسطع ويستظهر إذا هو توارى لحظة » (راجع (Opera, XXIV p. 662.)

مصدر القانون الطبيعي

٢٢ - وخلاصة هذا القانون الطبيعي نجدها فى الوصايا العشر لسيدنا موسى وهى « يوجد قانون طبيعى . ويقوم هذا القانون على أمتن أساس يمكن أن يوجد وهو الواجب الطبيعي للانسان . وفى الحق إن الواجب والحق يؤلفان دائماً وجهى مدلية لذلك كانت فريضة عبادة الله أول واجب على الانسان تمخض فولد أول حق جاء مصدر جميع الحقوق » (راجع دومرج ص ٤٧٣) . فلقد تأسس على إعلان حق العقيدة فكرة حق الانسان العام الذى وجب على المشرع الاعتراف به . وهنا

نتبين الاصل الدينى دون الاصل السياسى لفكرة الحقوق الفردية الطبيعية المقدسة
التي لا يطرأ عليها أى تغيير أو تحوير (راجع جيلينيك — ايضاح حقوق الشعب
Jellinek- Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrecht p. p. 45,46)

ضرورة نظام العدالة

٢٣ — ويتطلب القانون الطبيعى نظاما للعدالة وهو نظام ترتب ضرورة على
الخطيئة ، فالعدالة الدنيوية هى اذن دواء إلهى وليست عقابا للخطيئة كما هو رأى
الكاثوليكى .

كالقان وفكرة الدولة

٢٤ — إن بعض كلمات كالكقان تحدد فكرته من الدولة : فقد قال :
« لا يمكن مطلقاً أن يدرك الملوك وغيرهم من كبار الحكام سلطانهم فوق الارض
باستخدام الخبث والشر الذائمين بين الناس » (راجع . 4 . Opera . XX)
« ولقد نظم الله بوليس هذا العالم » (Opera p132) « فكل إمارات
العالم كصورة وسراب من مملكة سيدنا المسيح » (شرحه)

« فمن يجمل أن هذا النظام قد أمر الله به ؟ إن كل شىء فى هذا العالم تقتاده
قدرة الله وتحكمه . ولقد احتفظ المولى سبحانه وتعالى بحقه فى العناية الخاصة بهذا
النظام . نظام الممالك والإمارات والدول والملوك ومديرى العدل . وكل هذه الاعمال
أعمال الله التي نستطيع أن نلاحظ فيها وجود الخالق ومجده » (Opera XXIX p. 658)
« وهكذا كانت مناسبة تكوين الدولة فى خبث الانسان وشره . وكان سببها
فى رحمة الله وطيبته » (راجع دومرج ص ٤٠٠) ولقد قال كالكقان « إن من شأن هذا
أن يزيد فى حبنا لبوليس هذه الدنيا ، وبذلك قام الدليل على طيبة ربنا وحبه
الابوى » (Opera XXVII p. 449)

ولكن هذه الدولة ليست للاشرار وحدهم كما أيد ذلك لوتر . وإنما هى أيضاً

للمؤمنين ، « فنظام العدالة » ضرورى للجميع . ولقد قيل « إن الويل لمن أقلقه . سواء أكان متعصباً أم غير مؤمن بالبابا . ولقد يحدث بلا شك أن الملوك الذين نيظ بهم المحافظة على النظام يظلمون عباد الله . ولكن أى ظلم لا يفضل الفوضى ؟ » ولعمرك إن فى هذا فكرة من الدولة جديدة عصرية ، فالذهب البروتستنتى أسس الدولة على مافيه من قسط خلقي ، ولقد قال « هوندسهاجن Hundeshagen » « إن تأييد حقوق الجميع بالجمع بين سلطات الدولة وتوزيعها فى سبيل منع السرف المتبادل باتباع قواعد القانون الطبيعى هو الرقى وشرف الأزمان الجديدة ، والى المصلحين يرجع الفضل فى أول نهضة من هذه النهضات ، فنحن مدينون لهم بالنظام الذى جعل الدولة جديدة بهذا الاسم ، وأشبع الناس جميعاً بتلك العقيدة السامية التى انطوت على أن لكل مهمة ، ودافعت عن الحرية وردت عنها هجمات الاباحة الفردية » (راجع فى نفوذ الكاثانية Hundeshagen , Ueber den Einfluss des calvinismus, Berne . 1842

رأى كلفان فى السلطتين

٢٠ - فما هى إذن علاقات ما بين الدولة والكنيسة بهذه الفكرة ؟ إن كالفان قد طلب التمييز بين السلطتين مع الجمع بينهما دون فصلهما عن بعضهما ، ولكن البابا (Innocent III) « أينوسان الثالث » رأى أن السلطتين غير متساويتين ، وأن الفارق بينهما جوهرى ، أما كالفان فيرى أنهما متساويتان ، ومساواتهما هى الجوهرية ، فهما عينان أو ذراعان يقتادها رأس واحد هو المسيح » (راجع دومرج - چان كالفان جزء ٥ ص ٤١٢) .

فهل نستطيع القول بأن كالفان قد اتخذ من الدولة تيوقراطية ؟ كلا ، لأن التيوقراطية هى حكم الله بواسطة القسيس ، ولكن من الممكن ونحن فى جنيف أن نتكلم كلاماً صحيحاً إذا قلنا بـ Bibliocratie أو كـ Christocratie

لأن الكنيسة هي التي تأمر السلطة المدنية ، ولكن صاحبة الامر هي ، البيبليوقراطية التي تزاو لها سلطة مؤلفة من أعضاء كنسيين ومدنيين اتفقوا تمام الاتفاق ، (راجع

Troeltsch, Bedeutung des Protestantismus in der Entstehung des modernen Welt , 1906 pp — 22 — 23 معنى البروتستنتية في العالم الحديث).

إن الدولة والكنيسة مكرهتان بحكم أصلهما على أن تتبعنا قانوناً واحداً هو قانون الله ، خالقهما المشترك ، « فلقد أراد مولانا أن يقوم النظام الزمني في الحكم على كلامه المقدس وأن يبقى البوليس بحيث يسوده قانون الله وتكون يده

هي العليا » (راجع A, Roget - L'Eglise et l'Etat à Genève du vivant de Calvin et Eug. Choisy; La théocratie à Genève au Temps de Calvin .)

ولكن كالفان لم يكل له عزم أمام مطالبة السلطة الزمنية باستقلال السلطة الروحية رغماً من تعذر تحقيق هذا الطلب ، إذ الذين زاولوا السلطة المدنية باعتبارهم وطنيين هم أنفسهم الذين أداروا الكنيسة بصفتهم مسيحيين .

النظام الجمهورى وكالفان

٢٦ - وفي الوسع أن نبين صورة العدالة الدنيوية التي عنى بها كالفان ، فافضل وسيلة لاحسن حكم واتم حرية هي في رؤية تأسيس جمهورية يقوم عليها رؤساء منتخبون ، فقد كتب في سنة ١٥٥٦ يقول : « إن أجل ما يطمح اليه الانسان دولة رعاتها مختارون ، يخلقهم الشعب باصواته المشتركة ولم يقتصر فضل المولى على أن أسبغ علينا كنيسة تتنفس وتستريح ، ولكنه أسبغ علينا نعمة أخرى هي أن جعل الكنيسة تقيم حكومة وطيدة ، وبوليساً منظماً للغاية ، على أن يترتب كل هذا على صوت الجميع المشترك ، » (راجع Opera X L III p 374)

عقد السيادة أو ميثاق الحكم

Pactum Subjectionis - Contrat de Souveraineté

٢٧ - ويتفرع عن قانون الطبيعة قوانين طبيعية أخرى ، فكيف تصدر هذه القوانين وتسجل كي تُعرف وتُحترم ويمكن الدفاع عنها عند الحاجة ؟ إن هذا التساؤل يدعو الى تدخل فكرة مشتركة شائعة بين نظريات القانون الطبيعي ، وهي فكرة العقد المسمى بعقد السيادة أو ميثاق الحكم ، (راجع دومرج ص ٤٧٥ وما بعدها)

رضاء الشعب Le consensus populi

٢٨ - ولقد ظهرت فكرة هذا العقد في القرون الوسطى . فرضاء الشعب قد ذكر خلال تنويع شارلمان . وكان من المفروض فيما بعد أن عقد السيادة أو ميثاق الحكم قد أسس طاعة الشعب لمختلف السلطات على عقد خضوع إرادى ، وأن نزوله عن حقوقه دليل على أن له هذه الحقوق سواء أ كان النازل مؤقتاً أم نهائياً . وإذا كان هناك خلاف على قيمة هذا النزول فيما مضى فلا قيمة اليوم البتة لهذا النزول ، ومادام الأمر كذلك فقد قام عقد ينطوى على حق الأمير أمام حق الشعب .

إن فكرة العقد تشغل حيزاً كبيراً من رأى كالفان . فالادارة والحكم نيابة عن الله بواسطة القسيس توزع بين طرفى المتعاقدين ولذلك رأى كالفان باستمرار أن الانجيل نص على فكرة التعاقد أو التحالف . فاعتز دائماً مذهب هذا المصلح المشيع بافكار الانجيل واصطلاحاته بفكرة تعاقد (Contrat) وتحالف (Fœdus) « ولقد لاح نظام المسيحية كلها في نظر المذهب السكلفانى كنماء تاريخى للميثاق القائم بين الله والناس . وعهود الله » (راجع دومرج ص ٤٧٥ وما بعدها) على أن عهود الله هى مع ذلك كالعهود التى يقطعها الناس تماماً . لان الموضوع خاص بعقد بين طرفين ، أى

« تحالف مشترك » (راجع Opera XX VIIIp. 306) « متبادل » (راجع ما تقدم ص ٥١٣) « فالمولى جل وعلا قد التزم لأبناء إسرائيل . واسرائيل التزم أمام الله » (راجع ص ٣٦٠ أيضاً)

ولقد لاحظ دومرج في كتابه ص ٤٧٨ بقوله : « والآن نستطيع أن نفهم الى أى عمق يجب أن تغوص فكرة الميثاق العملية في فكر المؤمن وعقله . فقد كان الرجل الكالفاني العقيدة متعوداً أن يقطع مع الله عهداً وموثقاً . فكيف به إذن لا ينقاد لفكرة ابرام عقد مع مجرد أمير ؟ »

أين توجد فكرة الميثاق

٢٩ — نجد فكرة الميثاق ضمن حكم القسيس نيابة عن المولى عز وجل . بعد إذ تناول المصلحون هذا الحكم بالتهذيب والاصلاح . فتراها ماثلة في أقوال بولنجر Bullinger تلميذ زونجلي . حيث شرحها سنة ١٦٣٤ ضمن كتابه « في العهد أو عهد الله الوحيد الخالد . (Du testament Ou contrat unique et éternel de Dieu)

ثم نجدها في صورة أوضح ضمن الانجيل السكالفاني الذي وضع في هيدلبرج سنة ١٥٦٣ وتفوق نفوذه على نفوذ انجيل كالفان ذاته .

إن هذا الانجيل كتاب وضعه مجمع الكرادلة « بدورترخت » Dortrecht سنة ١٦١٩ في مصاف السكتب الكنسية التي نقحها المصلحون ثم ترجم إلى جميع اللغات تقريباً . وانتهى به الأمر إلى أن صار دستوراً لحكم القسيس باسم الله في الاتحاد المركزي الهولندي . بعد موافقة « كوكسيچوس » (Coccejus) ١٦٠٣ — ١٦٦٩ ولقد تجلت الاهمية السياسية لهذا الكتاب خلال النضال الذي اشتبك فيه رجال مجالس المديرية الذين أيدهم أنصار كوكسيچوس من ناحية وحاكم هولندا (Stathouder) وأعوانه من ناحية أخرى . ولذلك حق علينا ان نتساءل عن المعنى

المراد من التعاقد إن لم يكن شكلاً من أشكال الدستور؟ إن الكالفانيين يرون الكنيسة بطبيعة الحال كجماعة دستورية تأسست على تعاقد. وإذا كانت نظاماً إلهياً فإنها مع ذلك مجتمعة إنسانى قام على تعاقد. « فهناك عهد بين الله والناس، كما أن هناك عهداً بين الناس أنفسهم ». « فالنظرية انتقلت من جماعة الاكليروس إلى الجماعة المدنية. ولقد كانت البلاد الكالفانية منذ نشأتها مدعاة الى أن يؤدي فيها القانون الطبيعى إلى ظهور مختلف صور التعاقد. لأن ذلك من المعقول الذى لا مناص منه فى هذه البلاد » (راجع دومرج ص ٤٨٠ - ٤٨١)

الآثر السياسى لنظرية التعاقد

٣٠- ولكن كالفان لم يقتصر على شرح نظرية التعاقد. بل طبقها عند ما أسس كنيسة جنيف على قاعدة التعاقد، أى الدستور، ولقد دعا الشعب على بكرة أبيه ليقسم بين الطاعة لهذا الدستور فى سنة ١٥٣٧. وهذا ما أسموه « الاعتراف بالايمان الذى حق على جميع متوسطى الحال وأهالى جنيف ورعايا البلدان أن يقسموا بالمحافظة عليه والاستمسك به » فهو دستور مدنى واكليروسى فى وقت واحد. بما أنه ينص على أن يوقعه كل فرد أو يغادر المدينة فوراً، كما ينص على أنه مُلزم للسلطة المدنية كما هو ملزم للسلطة الكنسية سواء بسواء.

ولقد قال المستر فوستر « Foster » أحد المؤلفين الامريكانيين « إن هذا الاعتراف أكثر من اعتراف بالايمان. إنه ميثاق اجتماعى احتذى فى ذمة تامة أنماط الموائيق (Convenants) التى اشتملها العهد القديم (Ancien Testament) الذى جاء بشيراً بالميثاق القومى الاسكتلندى (سنة ١٦٣٨) والحلف الاشهر والميثاق اللذين أبرمهما البرلمان الانجليزى سنة ١٦٤٣. والموائيق المبرمة بين المدن والكنائس

الأولى التى بنيت فى إنجلترا الجديدة» راجع مقال فوستر عن البرنامج الكالفانى

Foster. Calvin's Programme for a Puritain State in Geneva,
dans Harvard theological Review 1908

كالفان وروسو

٣١ - ومن الواجب أن نلاحظ منذ الآن أن عقد السيادة أو ميثاق الحكومة لا يتطلب أبداً فى رأى كالفان وجود عقد اجتماعى سابق عليه . أى أنه لا يتطلب وجود عقد إرادى يودى بالناس الذين عاشوا أولاً فى عزلة إلى أن يتكونوا فى صورة هيئة إجتماعية . فنظرية العقد الاجتماعى التى كشف « مارسيل ده بادوا » و « أوكام » و « نيقولا ده كوزا » عن جنوحها الشديد نحو الفردية قد كانت موضع شرح المؤلفين الكاثوليك فى بداية القرن السادس عشر . ولقد عرفنا كيف استخدم روسو هذه النظرية دون أن يكون لنظريته الخاصة أى أثر فى أراء كالفان إذ رأى هذا المصلح أن الانسان قد عاش دائماً فى المجتمع . لأن العائلة وجدت منذ بداية الخليقة . وإذن وجدت الجماعة بجانبها . ولقد اختلف كالفان وروسو فى هذه النقطة الجوهرية (راجع دومرج ص ٤٨٥)

ج - حق المقاومة

٣٢ - إن المبدأ الثالث للقانون الطبيعى هو حق المقاومة . ولقد قرر كالفان سنة ١٥٣٧ ضمن « الاعتراف بالايمان » الذى تكلمنا عنه « أن من الواجب علينا أن نمقت جميع القوانين والدساتير التى تسن لتغلل العقائد والضامير . وترى إلى سحق الحرية المسيحية وأن نمقتها باعتبارها نظريات شريرة خبيثة ومعنى هذا هو العمل بنظام يعبرون عنه بقولهم : « من الواجب أن يقوم استثناء للقاعدة التى علمناها للناس ، وهى قاعدة الطاعة للرؤساء . وهذا الاستثناء الذى يجب التمسك به

في جميع الأحوال هو أنه لا يجوز أن تفضى المقاومة بأي حال إلى تنسكب
سبيل الطاعة لذلك الذي تنطوى رغبات الملوك ضمن إرادته عقلا . ومن الواجب
أن تنزل جميع أوامره على أوامره أو تتلاشى أمام أمره » سبحانه وتعالى (راجع

Institution Chrétienne, chap 16(texte de la 1^{re} Edit française 1541

وإذا كانت تعاليم كالفان تبرر مقاومة السلطة القائمة إذا توافرت الشروط التي
سنشرحها فيما بعد فان هذا المصلح لا يمكن اعتباره نائراً ولا مهيئاً أوداعياً للانتفاض
والقتل ، ومراسلاته سلطان قوى على صحة هذا القول ، ففي الايام التالية لمؤامرة امبواز
(Amboise) التي وقعت في ١٥ مارس سنة ١٥٦٠ ، كتب كالفان الى ستورم
Sturm يقول في خطابه الرقم ٢٣ مارس سنة ١٥٦٠ يقول : « سئلت في بداية الرأي
بمعرفة المحققين عن قيمة هذه الطريقة العملية عندى فاجبت أنها لا تروقي ، واني
لا أوافق على ماوقع » (راجع Opera p, 39)

ثم قال كالفان بعدئذ بعدة أسابيع : « إن سبب ألى هو الجهد الجهول الذي
يبدله رجالنا الذي ظنوا أن في الوسع الحصول على الحرية بالتمريض على إثارة
القتل والقلاقل ، على حين أن الواجب يقضى بالسعى في سبيل تحقيق الحرية بطرق
أخرى ، ولقد قلت إن من المستحيل حقاً أن تنبع فوراً من نقطة دم انهار تغشى
فرنسا » (راجع خطابه الى « پيير مارتير » Pierre Martyr » الرقم ١١ مايو سنة
١٥٦٠ (Opera p,82)

ولقد جاءت الأسئلة الى كالفان ترى مستفسرة « عما إذا كان الشرع يبيح
مقاومة الظلم الذي انزل الاضطهاد بأبناء الله ، » فاجاب « اجابة مطلقة تقضى بالكف
عن نفى الظلمة » وكل ما أباحه هو « أن يعاون الرعايا الاطهار بما لديهم من قوة
الأمراء النبلاء بالدم إذا هم اقتادوا المقاومة وكانت محاكم البرلمان قد انضمت اليهم »
(راجع خطابه الرقم ١٦ ابريل سنة ١٥٦١ الصادر منه الى كوليفي Coligny

على أنه كتب في خطابه الرقم أول أ كتوبر سنة ١٥٦١ يقول : « ولم يكن

رأى في أى وقت أن يفصل في قضيتنا بقوة السلاح » (Opera p, 208)
فكالثان يطالب إذن بالخضوع للسلطة القائمة لأنه يعلم أن هذا الخضوع صعب
في الظروف العادية فما بالك به خلال الحوادث المفجعة « ولذلك علم الناس أن الطاعة
ليست طبيعية وإنما هي شذوذ ، فسلطة الأمراء مستمدة من الله . وخضوع الشعوب
آت من الله . » (راجع دومرج ص ٤٩٣) فهل أراد كالثان بالخضوع الخضوع
السلبى ؟ لا ! لأن الكالثانى يخضع للسلطة بحكم خضوعه لله ، ولكن إذا كانت
السلطة التى تستمد السلطان من الله تصدر أوامر متعارضة وأوامر الله فليس من
واجب الرعية الذى حق عليه أن يبتلى فى ماله وجسمه وحياته إلا أن يقاوم هذه
السلطة الظالمة مقاومة سلبية لا حد لها غير شرف الله ، « ومتى كان الأمر متعلقاً
بشرف الله كان من الواجب العصيان علناً وفى همة » ، (راجع دومرج ص ٤٩٨) ،
« وفضلاً عن هذا فإن هذه المقاومة السلبية ذاتها لها الحق فى أن تأمل فى إمدادات
استثنائية يبعثها الله الذى وكلت إليه هذه المقاومة أمرها ، وما هذا المدد غير المنقذ
الإلهى ، » (راجع دومرج — جان كالثان جزء ٥ ص ٤٩٩)

وهنا يشير الكالثانيون بتدخل عامل قوى النفوذ ، ويعنون به السلطات الثانوية ،
إن الخاصة وحدهم هم الذين يوصيهم كالثان بالمقاومة السلبية ، أما السلطات
الدستورية والموظفون الذين يتلون هذه السلطات فى المرتبة ، وأعضاء مجالس المديريات
فإن واجبهم خلاف ذلك .

ولقد قال كالثان فى هذا الصدد : « إذا كان هناك سلطات دستورية وموظفون
للدفاع عن الشعب وكبح جماح شرارة الملوك وإباحيتهم . . . كما هو الواقع اليوم فى
الدول التى يلتئم فيها عقد الثلاث طبقات ضمن جمعية نظامية ، فأنى لا أمانع دولة
تكون وفاق هذا النمط من أن تعارض وتقاوم غلظة الملوك أو وحشيتهم وفاق ماتمليه
واجبات نظامهم ، وأرى أن التستر على مضايقة الملوك للشعب البائس تسيراً تفضحه
الفوضى هو تستر من الواجب اتهامه بأنه يؤدى إلى خيانة حرية الشعب خيانة

أساسها الخبث ، مع أن من الواجب على هؤلاء الملوك أن يعترفوا بأن هذه الحرية من إرادة الله ، » (راجع) (Institution Chretienne, chap. XVI(Edition 1541) وهكذا وضع كالقآن صيغة المقاومة المشروعة التي يتسلح بها الشعب ضد ولي الأمر الذي يضطهد رعاياه ويظلمهم ، أى أن هذه المقاومة تكون بواسطة السلطات الدستورية « دفاعاً عن الشعب »

ويقول « كويپر » (Kuyper) فى كتابه « المذهب الكلفانى » طبعة سنة ١٨٧٤ ص ٤٨ : « كانت أعمال كالقآن مصدر نظام السلطات الثانوية ، وهو نظام يتضح من الشعار الذى ثار باسمه « كونديه » (Condé) ضد شارل ، وولاياتنا (هولندا) ضد فيليب ، وبرلمان انجلترا ضد أسرة ستوارت ، والمستعمرات الأمريكية ضد انجلترا ، بل اننا نجد فى أعمال كالقآن ذلك المبدأ الجميل الذى تفرع عنه القانون الدستورى . »

فالتوفيق بين الدولة وسلطتها من ناحية ، والجماعة وحريتها من ناحية أخرى ، أملا فى اجتناب استبداد الدولة وفوضى الجماعة هو الغرض من الحكومات الدستورية « الذى وضع كالقآن قواعده الفلسفية والسياسية باذاعة مبدئه الخاص » (راجع دومرج ص ٥٠٣) .

والآن ننتقل الى تلخيص أهم كتب الأحرار عن سيادة الشعب وحقوقه

كتاب تيودور دى بيز Théodore de Bèze

٣٣ - وضع « تيودور ده بيز » كتابه الأشهر الذى أمماه Les droits des magistrat sur leurs sujets (حقوق أولياء الامور على رعاياهم) فى سنة ١٥٧٣ بمدينة ليون ، ثم نشره باسم مستعار ، ولم يعرف هذا الكتاب أنه لتيودور ده بيز إلا فى سنة ١٩٠٠ (راجع كتاب أفكار تيودور ده بيز السياسية ، لمؤلفه الفريد كارتيه Alfred Cartier- Les idées politiques de Théodore de Bèze)

نظريات « ده بيز »

٣٤ - في الوجود « قانون للطبيعة » ، وهو قانون مصون لا يسقط بالتقادم ،
« واليه يرجع أمر وقاية الجماعة الانسانية كلها ، (جزء ٢ ص ٣٥٠ طبعة سنة ١٥٧٨)
وهذا القانون محتفظ به في كل عقد يبرم فيما بين الشعب والملك ، (راجع
دومرج Doumergue في كتابه جان كالفان Jean Calvin) جزء ٥ ص ٥٣٦)
وهذا العقد سياسى ، وليس عقداً اجتماعياً ، وعلى أساسه يقوم حكم الأمة ، « وهؤلاء
الذين أقاموا الملك أن يعزلوه » (راجع ص ٣٦٧ من الكتاب المذكور) ، وليس
معنى هذا أن « ده بيز » يشجع الانتفاض والهياج والفوضى ، ولكنه يرى اباحة « قمع
الظلم وعقاب الظلمة العتاة تبعاً لدرجة اخلاصهم بالكفاءة وسقوطهم فى الضلالة »
لأن القوانين الطبيعية لا ينزل عنها (راجع الكتاب ص ٣٥٣ من الكتاب المذكور)
ولكن هذا القمع والعقاب ليس من اختصاص الافراد العاديين ولكنه واجب الموظفين
الذين يتلون الملوك فى الدرجة ، وواجب الدول ذاتهن .

« والشعوب لم تخلق للملوك ولكن هؤلاء قد خلقوا على نقيض ذلك للشعوب »
(راجع ص ٣٥٢ من الكتاب المذكور) ، « فاذا أصبح الملوك فى عداد الظلمة ،
كان للدول وعليهم ، كما كان للموظفين التالين للملك وعليهم أن يأمرؤا بكبح جماح
الظلمة والاقتصاص منهم بكافة الطرق » (راجع ص ٣٥٧ و ٣٥٩ من الكتاب
المذكور) « لان الدول فوق الملوك » (راجع ص ٣٦٩)

هذه أهم مبادئ كالفان وأنصاره وهى المبادئ التى قلب باسمها البرلمان
الانجليزى والاسكتلنديون النظام الملكى خلال القرن السابع عشر .

كتاب فرنسوا هوتمان

François Hotman

٣٥ - ولما انقضت عدة أسابيع على ظهور كتاب « ده بيز » باللاتينية فى

سنة ١٥٧٣ ، ظهر كتاب فرنسوا هوتمان وقد ترجمه الى الفرنسية سكرتير « كالثان » المدعو (Goulart) ، وأسماء باللغة الفرنسية (La France - Gaule) بعد أن كان اسمه (Franco-Gallia)

كان هوتمان صديقاً حميماً لكالثان ، وكاتباً من مشاهير الكتاب في عهد الإصلاح الديني ، ولكن كتابه عسير التلخيص ولذلك ندلى الى قرائنا بفكرة عنه

فكرة كتاب فرنسوا هوتمان

٣٦ - لقد أبان هذا الكاتب الأشهر في مؤلفه أن فرنسا كانت فيما مضى محكومة بنظام ملكي اقترن بلطف لاستبداد الملوك ، وهذا الملطف للظلم قد مثل فيما « أسموه مجالس ليزيتاجينيرو » Les Etats Généraux ، ولقد طالب هوتمان بإعادة العمل بهذا النظام التقليدي الحر ، إذ رأى أن أفضل حكومة هي « تلك التي تجمع بين عناصر ثلاثة تمثل في الملكية والارستقراطية والشعب ، ولما كانت السلطة الملكية والسلطة الشعبية عدوتين بطبيعتهما ، فقد وجب أن يقوم بينهما وسيط يمثل في الارستوقراطية (راجع La France - Gaule ، الفصل العاشر)

وخلاصة القول إن « هوتمان قد وضع » نصب عينه تحقيق غرض اسمي هو قيام حكومة دستورية ، « فقد كان أول كاتب وضع نظرية السيادة القومية » (راجع

Viguié - La Gaule - Franque de François Hotman dans la Critique Religieuse, 1^{re} année 1879

ولقد قال المؤرخ هنري مارتان Henri Martin في كتابه « تاريخ فرنسا » جزء ٩ ص ٣٧١ : « إن عدم سقوط حق الأمم في سيادة نفسها بالتقادم لم يدع له أحد في قوة ونفوذ كما دعا له هوتمان وبشر ، وفي الوسع أن نقول إن من الواجب أن نقطع المرحلة الفاصلة بين صدور كتاب هوتمان والعقد الاجتماعي لروسو حتى نعترف في أداب اللغة الفرنسية على كتاب انطوى على سياسة جمهورية يسمو بنفوذ كتاب هوتمان »

ومن الواجب أن تمارس الامة هذه السيادة بواسطة نوابها الذين تختارهم ،
« ولتلك الامة نفسها ولتضع يدها على زمامها ولتجذب أى نفوذ أجنبى ، ولتدعم سيادتها
ولتزاو لها بواسطة نوابها الذين يؤلفون هيئة « ليزيتا جينير و » (Les Etats Généraux)
التي تجتمع اجتماعات علنية حتى تكون مصدراً صحيحاً لسيادة الامة وتمثيلاً صادقاً لعبقريتها
وحاجاتها وحقوقها » (راجع François Hotman, La France-Gaule طبعة سنة
١٨٧٩ ص ٥٦ الى ٦١) و بذلك كانت نواة الحكومة البرلمانية على يد أحد انصار كالفان .

كتاب دو بليسى « مورنيه »

٣٧ — ولقد ظهر فيما بعد بقليل كتاب Vindiciae contra tyrannos ،
وهو كتاب أسندوه فى بداية الرأى الى قلم المسيو (Hubert Languet) هو بير لانجيه ،
وبعد انقضاء زمن طويل جداً على هذا الاسناد اتضح أن واضعه هو المسيو Duplessis-
Mornay صديق هنرى الرابع ومستشاره ، ولقد كان هذا الكاتب شخصية من أبرز شخصيات
الاصلاح الدينى فى فرنسا .

وضع « مورنيه » هذا الكتاب على الراجح فى سنة ١٥٧٤ ، وصدر فى سنة ١٥٧٩ ،
ولقد قال المسيو اسمان Esmein بصدد « إنه كتاب نظرى انطوى على نقاش سياسى
من أعجب وأقوى ما كتب فى ذلك العصر الخصب » ، (راجع نظرية التدخل
الدولى عند بعض الكتاب الفرنسيين فى القرن السادس عشر ص ٩ لاسمان .

La théorie de l'intervention internationale chez quelques publi-
cistes français du XVI siècle p. 9.)

وراجع أيضاً L'analyse des Vindiciae dans Doumergue p. p. 560 et
suivant, et dans Janet T.II p. p. 31 etsuivant.)

ولقد اتخذ « دو بليسى » هو الآخر من عقد السيادة أساساً للحكومة ، وإذا
نحن راجعنا كتابه من ص ١٩٤ الى ٢٢٢ وجدناه يقول : « وأقول إن بين الشعب

والملك عهداً متبادلاً ، فالشعب قد التزم تلقاء الملك التزاماً مشروطاً ، أما الملك فقد التزم التزاماً بمعناه الصحيح المجرد من كل شرط أو قيد ، فاذا لم يبر الأير بما قطعه من عهد ، كان للشعب تمام الحرية ، وانفسخ تعاقده ، وبطل الالتزام من تلقاء نفسه .
إن الملك الذى ينتهك هذا العقد يكون ظالماً ، وهناك نوعان من الظلمة كما قدمنا ، نوع يسمى بأولياء الأمور الشرعيين الظالمين ونوع يسمى « بغاصبي السلطان » ، ولقد قال « دويليسى » فى ص ٢٠٩ من كتابه بصدد الفريق الثانى :
« إن قوانين الطبيعة ، والقوانين الدولية والقوانين المدنية توصينا بحمل السلاح ضد هؤلاء الظلمة » ، أما بالنسبة للفريق الاول فالشعب أن يقاومهم ، واسكن الشعب ليس هؤلاء الغوغاء والسوقة ولا مجرد الافراد العاديين ، بل من الواجب أن ينصرف معنى الشعب الى « هؤلاء الذين يمثلون كل هيئة الشعب فى المملكة أو الأقاليم والمدن » (راجع ص ٢٣٧ من كتاب الانتقام من الظلمة) « فحق المقاومة لا يملكه إذن غير السلطات التالية للملك والممثلون الشرعيون للأمة التى سارت وفاق نظام معين » .

وتجد بين فصول هذا الكتاب فصلاً هاماً خاصاً بالتدخل الاجنبى (ص ٢٤٣ وما بعدها) ونحن نرجئه الى أن نخوض الكلام عن أثر الاصلاح الدينى فى القانون الدولى .

جوريو Jurieu

٣٨- وبعد انقضاء قرن على ظهور كتب « ده بيز » و « هوتمان » و « دويليسى » جاء « جوريو » وتوسع فى نظرياتهم السياسية ، وأسس سيادة الشعب على القانون الطبيعى الصادر عن أصل إلهى بجانب قيام الدولة وحدة على أساس ذلك القانون ، واذن صار حق الانسان فى القانون ، وفى الحرية ، وفى الدين وفى الحياة حقاً طبيعياً لا يسقط بالتقادم ولا ينزل عنه (راجع تهنيدات فرنسا المستعبدة *Soupirs de la France esclave*)
ولقد عنى « جوريو » بفكرة العقد كما عنى بها من قبل أعظم الكتاب

البروتستنتيين في القرن السادس عشر، فقد قال في كتابه الديني السابع عشر : « وهناك شرط مشترك بين الأمير والرعية » و« هذا الشرط يقضى بفقدان الملك رعيته إذا هو أسرف في حقها » « فهناك ميثاق مشترك وضروري مبرم بين الأمير والشعب ، والقاعدة أن كل ميثاق متبادل يبطل التزام أحد طرفيه بانتهاك الطرف الآخر وعوده وعهوده » ومع ذلك « فليس في وسع شعب أبداً أن يكون في نيته أن يهب ولى الأمر سلطة اضطهاد القوانين ومطارده حريته وحياته » ، وهل الشعب غير ولى الأمر الحقيقي ؟ « إن الشعب يصطنع أولياء الأمور ويخلع السيادة عليهم ، واذن فالشعب يملك السيادة ، ويملكها الى أبعد درجة » بل إن الفتح لا يفقد الشعب سيادته ، ولقد كتب « چوريو » تحت عنوان : « في سلطان أولياء الأمور وأصله وحدوده » ضمن كتابه الديني السادس عشر بتاريخ ١٦ ابريل سنة ١٦٨٩ يقول : « إنى لأفهم لماذا ينتزع الفتح والغزو من الشعوب حق استرداد حريتهم إذا ما سُنحت الفرصة لهم مهما طال أمد حياة الفاتح ، أو الغازي الذي يستخدم هذه الشعوب استخداماً ظالماً ، مع أن الفتح قائم على محض الاكراه ؟ »

بين رأى چوريو ورأى بوسويه

٣٩ - كانت نتيجة رأى چوريو القائم على نظرية القانون الطبيعي ونظرية الميثاق التي أسس عليها نظرية الحكومة أن قضى على الرق ، أما بوسويه (Bossuet) فانه تجاهل القانون الطبيعي وقال في أول إنذار وجهه الى البروتستنتيين تعليقاً على خطابات وزير الأديان چوريو ص ٤٠٥ ما يأتي : « إن السلطة العامة التي انطوت على كل سلطة أخرى قد نظمت أعمال وحقوق الفريقيين » ، وأما فيما يتعلق بفكرة الميثاق فقد قال بوسويه في ص ٤٠٤ من إنذاره المذكور « فمن ذلك الذي تعاقده نيابة عن الأطفال مع آبائهم ؟ وهل الأطفال الذين في المهد قد تعاقدوا أيضاً مع أقاربهم ؟ » ، فالرق إذن أمر ينطبق والشرع تماماً ، « فاصل العبودية راجع الى

قوانين الحرب العادلة التي تخول الغالب كل الحق على المغلوب بما في ذلك حق انتزاع الحياة أو الاحتفاظ بها » (راجع Bossuet-Premier Avertissement aux protestants sur les lettres du Ministre Jurieu.)

فالقضاء على الرق هو القضاء على « القانون الدولي الذي سلم بالرق على ما يتضح من جميع القوانين » (راجع ص ٤٠٥ من الانذار المذكور) .

ولكن في الوسع القول بأن نظرية سيادة الشعب التي أيدتها مؤلفات چور يو ليست بروتستنتية أصلا ، إذ رأينا الجزويت أنفسهم يدافعون عنها في حماسة أقوى من حماسة البروتستنتيين خلال القرن السادس عشر .

المؤلفون الجزويت

٤٠ — ولا شك في أن « لينيه » (Lainez) وهو في المجلس الديني و بيلارمان (Bellarmin) سنة ١٥٧٦ وماريانا Mariana في سنة ١٥٩٨ كانوا حماة سيادة الشعب ، ولقد جنحت هذه السيادة في الايام السوداء التي عاشها الحلف الكاثوليكي نحو ديماجوجية (Démagogie) شديدة الوطأة ، ولقد كان غرضهم من تهور الشعب في التمسك بسيادته أن يحرضوا الشعب ضد الملوك الكاثوليكين والمتسامحين الى حد بعيد حتى تخر عروشهم متأثرة بهجمات ذوى السيادة الاصلية ، ويكتسح أنقاضها تيار التعصب الممقوت ، « ولقد تغير كل شيء منذ ذلك العهد الذي استولى فيه الجزويت على عقول الامراء ، واستشعروا عدوهم في الشعوب دون الامراء . » (راجع العلم والتطبيق عند الجزويت

Wiskman, Die Lehre und Praxis der Jesuiters p 116, Ed . 1858

ولقد حلت محل نظرية الديماجوجية نظرية استبدادية أخرى أدت إلى أن يكون الملوك أصحاب المصلحة فيها وأدواتها بعد اذ عادوا الى أحضان الكنيسة

وقصارى القول إن اعتبار الجزويت في عداد الذين عملوا على قيام العالم العصري وفاق ما دال عليه « دومرج » في مؤلفه هو اعتبار قام على الخلط بين نظريتين من

الواجب التفرقة بينهما ، وهما النظرية الأساسية لاستقلال الدولة ونظرية سيادة الشعب الثانوية ، راجع الكتاب السابق ص ٤٠٣ وما بعدها)

أساس العالم العصري

٤١ - لم يؤسس العالم العصري على عقيدة سيادة الشعب ، ولكنه تأسس على العقيدة الاستقلالية ، وهذا الاساس هو ما اقترحه المصلحون الدينيون عند ما أعلنوا أن الدولة والكنيسة سلطتان متساويتان بحكم أصلهما ، وهذه النظرية تتطلب نتيجة جوهرية هي الحق الفردى ، وإذا كان بوسوية الجزويت لم يتخذوا من هذه النتيجة نظرية لهم فهذا أمر واضح ولكن منتسكيو وروسو وقلتير لم يؤيدوا هذه النتيجة أيضا ، والعقد الاجتماعى الذى لا يمت بسبب الى البروتستنتية « ينتهى الى نكران الحق الفردى ، ويلقى الفرد فريسة بين أنياب كل سلطان يتولد عن الارادة العامة » (راجع Charmont- La Renaissance du Droit naturel P.P.36.53)

فأى مصدر استلهمه اذن « اعلان حقوق الانسان والوطنى » وقد طبع بلا مرأى بطابع الفكرة التى سادت العقد الاجتماعى وفكرة سيادة الشعب ، وانشاء روسو ولهجته ؟ ان الاجابة على هذا السؤال سهلة ، لان هذا الاعلان قد قام على أساس من نظرية القانون الطبيعى التى شرعها كالفان وأنصاره خلال القرن السادس عشر ولقد ربط « لوك » (Locke) ، ذلك الفيلسوف الانجليزى العريق ، بين الحركة الفلسفية فى القرن الثامن عشر وحركة الاصلاح الدينى ، ولذلك أطلقوا عليه

اسم « والد الفلسفة فى القرن الثامن عشر » (راجع Jules Barni - Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII^e. siècle p.p. 18 - 23)

ومن الواجب أن نعتبر لوك بحق صاحب النظرية الكلفانية الدستورية .
على أن المقام يدعونا الى أن نقول إن اعلانات حقوق الانسان فى مختلف

ولايات انجلترا الجديدة التي كان اعلان سنة ١٧٨٩ آخرها رسمياً قد ربطت الثورة الدينية التي وقعت في القرن السادس عشر باعلان حقوق الانسان الذي دوى في بداية الثورة الفرنسية ، ولكن أول دستور كتابي أذاعته الديمقراطية العصرية ، وهو الدستور الذي اشتمل على القوانين الاساسية لولاية كونيتيكت (Les ordres fondamentaux du Connecticut 14 j. 1638) قد استلهم بلاشك أراء « تيودور ده بيز » و « دو بليسى مورنيه » ، أما جميع الدساتير واعلانات الحقوق التي جاءت فيما بعد فانها اقتصرت على إيراد تلك المبادئ ، لذلك كان حقاً علينا أن نقول مع العميد لارنود « Le doyen Larnaude » : « إن الأصل الأول لاعلان حقوق الانسان ديني بحت ، وليس سياسياً ، وما ظنناه حتى الآن عملاً من أعمال الثورة ليس في الحقيقة إلا نتيجة الاصلاح الديني ، والنضالات التي تولدت عنه » (راجع مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب جيلينيك — (Jellinek) — اعلان حقوق الانسان والوطني طبعة سنة ١٩٠٢)

ولقد كان ميرابو أميناً على فكرة كالفان عندما اقترح على الجمعية التأسيسية تسجيل وصايا هذا المصلح الديني العشر التي قامت على واجبات دينية نحو الله وسطرت في رأس الدستور باعتبارها اعلاناً للحقوق ، (راجع Allix-La philosophie de droit de F. J. Stahl et La philosophie de la Révolution Française dans les annales de l'Ecole Libre des sciences politiques — 1897. p. 17)

الاصلاح الديني والامم المختلفة في جرمانيا

٤٢ — إن النظريات الكاثانية الخاصة باستقلال الدولة وعقد السيادة لم يذعها أنصار كالفان الفرنسيون وحدهم ، بل تناولها كتاب الامم الأخرى .
ولما ذاعت هذه النظريات خلال منتصف القرن السادس عشر في البلاد التي

استظهر فيها إيمان المصلحين الدينيين صارت باعثاً على تدعيم الميول في اتجاه حياة قومية ، وأدت الى تغييرات سياسية كانت جمة النتائج من ناحية القانون الدولى .

ومن الواجب هنا أن نشير الى فارق كبير بين موقف أنصار لوتر وموقف أنصار

كالقان ، ففي اليوم التالى لعقد الاِنباط سنة ١٥٤٨ — L'Interim — اعتمد

شارل كان على هذا الاتفاق المزعوم بين الكاتوليكيين والبروتستنتيين ليعيد الى

الكنيسة سلطانها فى النواحي التى غلبت فيها على أمرها ، وبهذه المناسبة طرح على

بساط البحث الموضوع الخاص بمشروعية مقاومة السلطة القائمة مقاومة يمكن أن تكون

مسلحة عند الحاجة ، وكان ذلك فى المدن والولايات التى اعتنقت مذهب « لوتر » وأحدثت

أذاعة المرسوم الأمبراطورى فيها عزل رعاة الكنيسة اللوترية وعودة القساوسة

وإقامة القضاء الكنسى من جديد ، فخفض أكثر اللوتريين « مكتفين بالاحتجاج .

أما فى مدينة ستراسبورج التابعة للإمبراطور فان « جاك ستورم Jaques Sturm »

قد تجنب كل فكرة خاصة بالمقاومة « لأنها كانت متناقضة وتعاليم الكتاب المقدس »

(راجع Weiss-La Démocratie et le Protestantisme ص ٢٥) .

وعندئذ رأينا المصلح بوسر Bucer أو بوتزر Bntzer الذى تأثر كالقان بأرائه

أثناء إقامته فى ستراسبورج قد أكره بعد استنكار القرار السابق على أن يلجأ الى

انجلترا ، وهناك عملت فكرته التى كانت قريبة من فكرة كالقان على إعداد بعض

البروتستنتيين الانجليز ليكونوا تلاميذ المصلح الفرنسى فى اليوم الذى تضطرم فيه

رجعية « مارى تودور Marie Tudor » الى البحث عن مأوى لهم فى مدينة جنيف .

ولكن كيف ناقش الانجليز حقوق ولى الأمر ؟

فى انجلترا

كريستوف جودمان Christophe Goodman

٤٣ — كان كريستوف جودمان أول من ناقش حقوق ولى الأمر فى كتابه

الذى طبعه بجنيف سنة ١٥٥٨ تحت عنوان: كيف يستطيع الرعايا أن يطيعوا السلطات العليا وفي أى الأحوال يكون فى وسعهم شرعا الخروج على هذه السلطات ومقاومتها وفاق قول الله.

(How Superior powers ought to be obeyed of their subjects . . .)
— Comment les pouvoirs superieurs peuvent être obeis de leurs sujets; et en quoi ceux — ci peuvent légalement, selon la parole de Dieu, leur desobeir et leur resister.)

ولكن من المحتمل أن يكون قد تقدم جودمان أقلام قائلوا برأيه ، وقد يكون هذا الكاتب المصلح قد استلهم كتاب جون بوينت أو بونت John Ponet أو Poynt ، وهو كتاب صدر فى سنة ١٥٥٦ وتكلم فى ايجاز عن « السلطة العامة وحقيقة الطاعة التى يلتزم بها الرعايا نحو الملوك وغيرهم من الحكام المدنيين » ، وكان « بونيت » هذا هو قسيس ونشستر (Winchester) ، ولقد أكره هو الآخر على أن يغادر إنجلترا ويلتجئ الى « ستراسبورج » حيث مات سنة ١٥٥٦ ، واذا نحن راجعنا كتاب « بودان وزمنه » لبودريار طبعة سنة ١٨٩٣ وجدناه يقول فى ص ٤٤ بصدد كتاب بونيت « لم يطبع أى شىء آخر بصدد حق الشعب أكثر حزماً وجلاء من هذا الكتاب » .

وقال بونيت فى كتابه ص ٤٩ و ٥٠: « يتلقى الملوك والأمرأ والحكام سلطتهم من الشعب ، وفى الوسع أن نسترد ما وهبناه . . . والملوك والأمرأ والحكام الآخرون ليسوا كل الهيئة السياسية رغماً من أنهم رؤوسها ، إنهم أهم أعضائها ، ولكنهم أعضاء فحسب ، والشعب لم يخلق لهم ، ولكنهم هم الذين خلقوا من أجل الشعب » . ولقد ذاعت أفكار تماثل تلك التى قدمناها ، وكان ذبوعها فى الأوساط التى تأثرت برأى ويكليف Wiclif وتلاميذه ومريديه ، ولكن الأمر الذى لاشك فيه هو أن كالفان قد سمع فى جنيف الخطبة الدينية التى ألقاها جودمان ، واتخذ منها موضوع كتابه الذى وافق كالفان على نظرياته الأساسية رغم « قسوتها » (راجع

خطاب جودمان الى « پير مارتير » Pierre Martyr الرقيم ٢٠ اغسطس سنة ١٥٥٨ — وراجع كتاب دومرج — چان كالقان جزء ٥ ص ٥٢٣) .

ولكن ماذا قال جودمن ؟ لقد قال إن الملوك اذا هم انتهكوا حرمة قوانين الله بانفسهم ، وأوصوا غيرهم بانتهاج هذه السبيل ، فانهم يفتقدون حقهم في الشرف وفي الطاعة التي أقسم رعاياهم على أن يقوموا لهم بها ، ومن الواجب فوق ذلك عدم اعتبارهم ملوكا ، وحق عليهم العقاب كافراد عاديين مجرمين » (راجع كتاب جودمان ص ١١٩)
أما الشعب فمستول عن تصرفات الملوك ، وليس له أن يدفع بجهله كي يتخلص من المسئوليات ، « ومن الواجب عليه أن لا يحتمل انتزاع كل سلطة وكل حرية منه » (راجع جودمان ص ١٤٩) فعلى الشعب أن يسد الطريق أمام إيجاد الظالمين واصطناعهم ، واذا وعد الشعب « بالطاعة للرؤساء فلمكى يساعده هؤلاء ، فاذا هم ساعدوه وانجزوا عهدهم وفاق مهمتهم ، كان عليه أن يخضع لهم في تواضع ، وإلا فانه لا يلتزم بأى شيء ، ولا مسئولية عليه ، ويصبح الملوك ولا حق لهم فى أى طاعة ، لانهم لم يطيعوا الله ومن الواجب والحالة هذه أن يصرف الشعب مجهوده فى اختيار الوسيلة التي يستطيع بها أن يعزل ويعاقب أمثال هؤلاء الذين عصوا أوامر الله ، واضطهدوا الشعب وبلاده » (راجع الكتاب المذكور ص ١٩٠) ومع ذلك فمن الواجب عليك أن تأخذ حذرك من أن يدفعك الغضب الخالص أو أى سبب الى السعى وراء الثأر لنفسك من أعدائك عوضاً عن بذل نشاط صادق أو إلى الكد فى سبيل إرواء التعطش الى تنفيذ كلام الله » (راجع ص ١٩٧)

جون كنوكس John Knox

٤٤ — وفى العام الذى صدر فيه كتاب جودمان ظهر فى جنيف أيضاً كتاب جون كنوكس الموسوم « أول قرع للطنبور ضد حكومة النساء المفترعة .

The First Blast of the trumpet against the monstrous regiment

of Women . — Le premier son de La trompette contre le monstrueux gouvernement des femmes. »

ولكن كنوكس لم يستعر من كالثان جميع آرائه السياسية يقيناً ، فقبل أن يرحل هذا المصلح الى جنيف كان تلميذاً لجون مايور (Jhon Mayor) الذى علم الناس أن كل ملك يستمد حقه من الشعب الحر ، وأن الأمة فوق الملك ، ومع ذلك فان كالثان قد طبع رأى كنوكس بطابعه بعدئذ إذ لطف شدته ، ولكن المصلح الاسكتلندى ذهب الى حد القول فى الملكة مريم الدموية Marie - La - Sanglante « يجب على الرعايا أن يحرموا هؤلاء الوحوش الذين أنبتتهم الطبيعة من سلطتهم » (راجع ص ٤١٦) ، وهذا ما حفز راعى الكنيسة Morel الى أن يصبح بياريس خلال أبشع الاضطهادات صيحة الاستياء التى رددت قوله : « لقد اجتراً كنوكس على أن يبشر علناً بعقيدة بغیضة موبوءة إن المسلم به للمسيحيين أن يدافعوا عن أنفسهم بالسلاح لرد عادية الظالمين » (راجع خطابه الى كالثان بتاريخ ٥ يونيه سنة ١٥٥٩ — (Opera XVII p. 541) .

ولقد عاد كنوكس الى اسكتلندا فى سنة ١٥٥٩ ، وكانت وصية المملكة وقتئذ هى والدة مارى ستيوارت التى حشدت الجنود لتعيد الى الكثرة مكانتها وسلطانها ، ولقد احتذاها كنوكس وأنصاره فى الاسعداد ، فأدى هذا الموقف الى اجتناب الالتحامات الدموية ، ولما عادت مارى ستيوارت بعد ذلك بسنتين عقب وفاة أمها استدعت كنوكس وسألته ، « هل ترى أن للرعايا الحق فى مقاومة أولياء أمورهم إذا تمكنوا من ذلك ؟ فأجاب — اذا تجاوز الامراء الحدود . وأسرفوا فى السلطة . وعملوا على نقيض ما يفرضه الواجب عليهم حتى تكون لهم الطاعة . فلا شك فى أن للرعايا الحق فى مقاومة أولياء الأمور ولو بالقوة . وفى الحق ليس من تشريف أعظم . ولا من طاعة أدق للملوك والامراء الا فى حدود ما أمر الله بان يكون للاب والأم . ولكن اذا أصيب الأب ياسيدتى بنجل يدفعه الى أن يريد قتل أبنائه وكان من أمر هؤلاء

أن ثاروا وانحدوا ليقبضوا على الأب وينزعوا من يده سيفه أو أى سلاح آخر . ثم ينتهى بهم المصاب إلى أن يشدوا وثاقه ويسجنوه إلى أن تمر آونة هياجه فهل تظنين ياسيدتى أن الأبناء على ضلالة خاطئون ؟ أم هل تظنين أن الذين حالوا دون أن يرتكب الأب هذه الجريمة قد أجزموا فى حق الله وأهانوه ؟ ان الأمر لكذلك ياسيدتى تلقاء الأمراء الذين يريدون قتل أبناء الله ، وما أبناء الله إلا رعايا هؤلاء الأمراء . الذين لا يجوز اعتبار نشاطهم إلا جنون مهتاج . ولذلك فأن انتزاع السيف من أيديهم وشد وثاقهم . والقائمهم فى غيابات السجون حتى يستقر احساسهم فلا يستولى عليه اضطراب أو يذتابه اهتياج لا يمكن أن يكون انتقاضاً على الأمراء ، وإنما طاعة لهم أملاها العدل بما أن موقف رعاياهم متفق وارادة الله »

ولقد قال « كنوكس » إن الملكة وقفت أمام هذه التصريحات دهشة باهتة خلال ربع ساعة ثم أجابت فى النهاية

« اذن أقهم من هذا أن الواجب يقضى على رعاياى أن يطيعوك عوضاً عن أن يطيعونى ؟ » فأجاب « كنوكس » : « لا قدر الله أن أسمع لنفسى مطلقاً أن أوصى أى فرد بطاعتي ، أو أن أخول الرعايا حرية عمل ما يروق لهم ، ولكن ما أوصى به هو أن يقوم الأمراء والرعايا بطاعة الله . ولا تتصورى ياسيدتى أننا نخطئ عندما نسألك الخضوع لله ، لانه هو وحده الذى يملئ على الشعب الخضوع للأمراء ، وهو سبب خضوعه لهم ، نعم إن الله يطلب فى الحاح أن يكون الملوك كباء الكنيسة ويأمرهم أن يرضعوا شعبه ، وهذا الخضوع لله ، ولكنيسة المضطربة المرهقة هو كل ما يمكن أن يحصل عليه الانسان من كرامة عظمى فوق الأرض ، لأن هذه الطاعة تؤدى بمن تحلى بها الى المجد الخالد . »

فما كان من « مارى ستيوارت » إلا أن أجابت على الفور منها - ليكن ا ، ولكنك لست الكنيسة التى انتمى اليها ، وسأدافع عن كنيسة روما ، لأننى أراها كنيسة الله حقاً ، (راجع النص فى كتاب ويس Weiss - ص ٢٩ و ٣٠)

في هولندا

٤٥ - قلب الدوق دالب d'Albe نظام الحكم في هولندا وجعله نظاماً
تفتيشياً مفزعاً ، لا اطمئنان معه على الحريات والأففس والأموال والعقائد ، وبعد
هذا الانقلاب بقليل صدر كتاب صغير في سنة ١٥٥٨ اشتمل على نوع حاد من
الهجاء ، ولكنه كشف عن أن آراء كأراء كنوكس قد أصبحت عادية ولا نزاع فيها ،
ولاسيما نظرية السلطات الثانوية (راجع دومرج ص ٥٢٦ وما بعدها لتعرف قيمة
هذا الكتاب الذي أسموه (Le Libelle Hollandais)

قال مؤلف هذا الكتاب في ص ٦ : « إن السلطات الثانوية كالأمراء والسكوتات
والموالي النبلاء ومحافظي المدن ومن اليهم ممن خضعوا لسلطة عليا قد ألقى الله عليهم
تكاليف ، وأسند اليهم مهمات (عندما ينفذون ما أمر الله به) شأنهم في ذلك شأن
السلطات العليا كالمملوك والبراطرة الذين لا يخضون لأي سلطة سواء بسواء »
إن واجب الخضوع لكلام الله واحد بالنسبة للملك والرعية « فمن خضع له
سواء أ كان مملوكاً أم رعية له أن يرغم غيره على الخضوع مثله سواء أ كان مملوكاً
أم رعية . لان من له الحق ، عليه الواجب المترتب على هذا الحق » . (راجع دومرج
ص ٥٢٧)

إن السلطة التي خولها الملك في سبيل حمل الناس على الخضوع لا يات الله لى
سلطة هائلة : وكذلك سلطة هائلة تلك التي خولها الشعب لاختضاع من يُغضب الله .
فلن في الحالة الأخيرة حق مزاوله هذه السلطة ؟ هل هذا الحق لمحرر أو منقذ
يبعثه الله رسولا مبشراً للناس ونذيراً ؟ لا . وإنما على السلطات الثانوية التالية للملك
أن يتدخلوا إذا ما افتأت المملوك على ما أمر الله به . إذ « عليهم واجب مقاومة المملوك
كما للناس الحق في مقاومة الحيوانات الضارية المتوحشة » (راجع ص ٢٦ من
كتاب الهجاء الهولندي)

ولقد تكلم هذا السكتيب عن عقد السيادة . اذ قال : « إن ملكاً أو إمبراطوراً يصبح ملكاً أو إمبراطوراً باختيار رعاياه وقبولهم في حرية ، هو ملك أو إمبراطور محدود السلطان وفاق خطط معينة رسمها العقد المبرم بينه وبين هؤلاء الذين اختاروه وارتضوه في حرية وإرادة » (راجع ص ٢١) . فبتوجيه « مقاومة مشروعة وضرورية » لكل ظالم . يجب على رجال السلطات الثانوية « أن يحتفظوا بحرياتهم العتيقة الجديرة بالتمجيد وأن يحموها على اعتبارهم وطنيين » وأن يحملوا الملك على أن يكتفى « بالسلطان الدقيق المحدود الذي خُلع عليه ساعة إذ أقسم اليمين وقبل هذا السلطان » وأن يلزمه البر « بالعهود التي قطعها . واليمين التي أقسمها لرعاياه » (راجع ص ٢٢)

وهكذا انتشرت في إنجلترا واسكتلندا والولايات المتحدة التعاليم الكالفانية الخاصة بالمسؤولية النيابية . والقانون الأساسي المكتوب . ولقد أدمجت هذه التعاليم في سلسلة وثائق قامت عليها الحكومة الدستورية ذات الميول الاتحادية المركزية كحكومة البلاد الواطئة والاقليم البريطانية واسكتلندا مع الحلف الرسمي والميثاق (Covenant) ثم اتحاد إنجلترا الجديدة (راجع Foster — The political

theories of Calvinists in American historical Review avril 1916

فالروح القومي الذي أدمعته إرادة رمت إلى تحقيق حرية العقيدة هو العدو الصادق الذي سقط تحت ضرباته فيليب الثاني ملك أسبانيا . وباسم نظريات كالفان برر غليوم الصامت Guillaume Le Taciturne — ومستشاروه ثورة البلاد الواطئة . هذا فضلاً عن أن غليوم قد أيد أنه واحد من أهم أعضاء الولايات . وأن هذه الولايات لم تتأسس إلا لمقاومة ظلم الأمير . ولقد استند أمام الولايات أنفسهم على نظريات كالفان الخاصة بالعقود والسلطات الثانوية والمسؤولية النيابية — وبعد ذلك بعدة أشهر نفذت الولايات الهولندية هذه النظريات على النحو الذي نفذها به البرلمان الاسكتلندي . وأعلنوا مشروعية مقاومتهم في اعلان استقلالهم سنة ١٥٨١

اعلان استقلال هولندا

٤٦ - ولقد نص اعلان استقلال هولندا : « خلق الله الأمير ليحكم شعباً وينود عنه ويكشف عادية اضطهاده » « ولم يبرأ الله الرعايا ليطيعوا الأمير في كل ما يروقه الأمر به . سواء أ كان لمصلحة الله أم ضد الله . معقولا أم غير معقول . ولا أنشأهم ليخدموه خدمة العبد للسيد . ولكن الراجح أن الأمير خلق للرعايا الذين لا يستطيع الأمير بدونهم أن يكون أميراً ، ولا يجوز أن يحكمهم الاوافق العقل والحق » « أما اذا صار الامر الى عكس ذلك واضطهد الأمراء شعوبهم فقد حق اعتبار الأمراء ظلمة وكان على الشعوب أن يسعوا الى انتهاز الفرصة للخلاص من الامراء وعاداتهم وامتيازاتهم القديمة »

في فرنسا

٤٧ - ولقد تأهب المتحمسون الكاثوليكيون لأن يضعوا تاج فرنسا تحت أقدام فيليب الثاني ملك أسبانيا ، كي يهدموا الاصلاح الديني ، ولكن البروتستنتيين دافعوا عن قضية فرنسا ومصالحها وعظمتها بعد إذ حاول الكاثوليكيون أن يضعوا كل ذلك على مذبح الكثلكة ، إذ خرجت الصيحة من صفوف البروتستنتيين لتجتمع الفرنسيين في صعيد واحد أمام الاسبانيين ، فقد سمعنا « دو بليسي مورنيه » يصيح « أيها الشعب ! إنهم يريدون بيع بلادنا للأسبانيين ، وطرده فرنسا من فرنسا ، ليقيموا فيها منازل لأسبانيا ، — فليتحدا اذن مابقي من فرنسا في فرنسا ، ولنضم صفوفنا ضد المؤامرة الدنيئة الملعونة ، ولنمحق أسماء البابويين والبروتستنتيين من بيننا » (راجع مذكرات دو بليسي ده مورنيه ومراسلاته جزء ٢ ص ٢٠ وما بعدها)

(Memoires et correspondances)

ولقد قال « لوران » . Laurent في كتابه Etudes sur l'histoire de

l'humanité, جزء ١٠ ص ١٤٤ وما بعدها : « إن المجد المترتب على إعادة السياسة

الفرنسية الى طريقها التي رسمتها عظمة الأمة الفرنسية يرجع الفضل فيه إلى البروتستنتيين «
فلما تفجر العصيان في البلاد الواطئة ، كان الكاتوليكيون لا يزالون مترددين أمام
واجب الفرنسي الذي كشف عنه بُعد نظر البروتستنتيين وتبصرهم ، ولقد كتب
المؤرخ الكاتوليكي التيكونت ديه و Vicomte de Meaux في كتابه النضالات الدينية
في فرنسا خلال القرن السادس عشر Les luttes religieuses en France
au XVI^e. siecle ص ١٤٠ يقول : « لم يكن تفوق الأسبانيين في هولندا هو موضوع البحث في هذا البلد ،
ولكن مصير المذهب البروتستنتي هو وحده الذي كان موضوع البحث دون سواه ،
واذا كانت الثورة الوطنية في البلاد الواطئة قد ترتبت على انتهاك الحريات القديمة ،
وبررها هذا الانتهاك ، فان الايمان البروتستنتي كان مع ذلك روح هذه الثورة ،
ولقد كان تأييدها تأييداً للحاد في نظر أوروبا . . . على أن أشد الوطنيين تحمساً
كان لا معدى له عن أن يتردد تلقاء هذا المأزق القائم بين المصلحة العامة والمصلحة الدينية »
ولكن السياسة الطبيعية الفرنسية كانت مع ذلك تلك التي نصح بها المصلحون
الدينيون وأيدوها ، وهي السياسة القومية التي ألهمت « المجموعة الطبيعية للاحلاف
الفرنسية وهي الاحلاف التي عقدها هنري الرابع » (راجع هاتوتو — تاريخ ريشليو
جزء ٢ ص ٤٨٤) ومتى وصلنا الى هذا وجب أن نقف على أن نستأنف الكلام
عن أثر المذهب البروتستنتي في القانون الدولي بمكانه الخاص .

* * *

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني ويتناول تطور فكرة الدولة ابتداء من
عهد الانتقال بين عصر الاصلاح وعصر الثورة الفرنسية الكبرى .

أهم مراجع الجزء الأول

نُشر فيما يلي أهم المراجع مرتبة حسب الحروف الأبجدية

A

- Academie de droit International : Recueil des cours-15 V^{es}.1923-1926
- Aquin (S^t. Thomas d') : De Regimine principum . — La Somma.
- Aristote : Politique (Traduit par B. S^t. Hilaire.)
- Armée Française : Description de l'Egypte.

B

- Bacon : Essai de morale, De la Souveraineté et de l'art de commander.
- Barthélemy et Duez : Traité de D^t. Constitutionnel.
- Baudrillard (Henri) : Jean Bodin et son temps;
- Bausanger : Les théories philosophiques de l'Etat.
- Bellarmin : Controverses.
- Benoist (Charles) : La crise de l'Etat Moderne
- Beudant (Charles) : Le droit individuel et l'Etat.
- Bèze (Théodore de).: Le droit des magistrats sur leurs sujets.
- Blakey (Robert) : The History of political literature (1855.)
- Bluntschli : Théorie générale de l'Etat.
- Bodin (Jean) : Les six livres de la République
- Bœhmer : La période Carolingienne.
- Bogner (Marc) : La Reforme et le D^t. International.
- Bonald (de) : Du principe constitutionnel, Théories du pouvoir politique et religieux.

Bosanguet :	The philisophical theorys of the State.
Bossuet :	Politique tirée de l'Ecriture sainte;Premier avertissement aux Protestants sur les lettres du Ministre Jurieu.
Brisac (Edmond Dreyfus) :	Depuis le contrat social Jusqu'aux principes du droit.
Bullinger :	Du Testament ou Contrat unique et éternel de Dieu.
Burckhardt (J.) :	Die Kultur der Renaissance in Italiën.
Burlamaquie (J. J.) :	Principe de droit politique.

C

Calvin (j. j.)	Institution Chrétienne—Lettres—Catéchisme .
Carrère (j):	Le Pape.
Cartier (Alfred) :	Les Idées politiques de Théodore de Bèze.
Centre Européen de la dotation Carnégie :	Recueil des conférences.
Cesar (Jules) :	Mémoires.
Charmont :	La renaissance du droit naturel.
Cougny :	François Hotman, La France Gaule.
Cicéron :	de Republica, de Officiis, Pro Milone. Le devoir.

D

Dante	De Monarchia
Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales	
Dictionnaire historique	
Diodore de Sicile:	Mémoires
Dœdalus (Théo)	L'Angleterre juive
Doumergue:	Calvin fondateur de la liberté

- moderne — Jean Calvin t. 5
— Lausanne 1917
Zuingli et le droit naturel
La Doctrin allemande de l'auto-
limitation de la Souveraineté de
l'Etat
Vindiciae contra tyrannos
Memoires et correspondances.
L'Individu et l'Etat.
Histoire des Romains
Mes relations avec j. j. Rousseau
- Dreske :
Duguit :
Duplessis-Mornay :
Dupont-White :
Duruy :
Dusaulx :
- E**
Ecole libre des sciences
Politiques :
Ehrhard
Esmein
Laphilosophie de la Révolution
Française dans les annales—1897
La Notion du droit Naturel chez
Luther
Le sens de la révolution réli-
gieuse et morale accomplie par
Luther .
La théore de l'intervention in-
ternationale chez quelques pub-
licistes français du XVI siècle
- F**
Foster:
Franck « A »
Fred- Pollock
Froissart :
Fustel de Coulanges ;
Calvin's Programme for a Puritain
State in Geneve dans Harvard
Théological Review .
Philiosophes Modernes, étran-
gers et français
Histoire de la science politique
Chroniques
La cité antique ;
Histoire des institutions poli-
tiques de l'ancienne France.
- G**
Grber ;
Gierke (Otto Von)
Gillouin (René)
Grandzuge des dantschen Staats
rechts. (Fondement du droit de
l'Etat allemand)
Les théories politiques du
Moyen-age
Philisophie nouvelle de l'Histoire
Moderne et Française

Girard (F)	Textes de droit Romain
Giraud (Charles)	Le traité d'Utrecht.
Gonnard (R)	Histoire des doctrines économiques
Goodman (Christophe)	Comment les pouvoirs supérieurs peuvent être obéis de leurs sujets ?
Griziotti	Inposition de l'étranger .
Grotius (Hugo)	De jure belli ac pacis.

H

Haller (de) :	Restauration de la science politique.
Hancke :	Bodin, ein Studie über den, Begriff der Souveränität.
Harvard theoligilcal Review.	
Hauriou :	Principes de droit public.
Hayman (Franz) :	La philosophie sociale de J. J. Rousseau.
Herder :	Philosophie de l'histoire de l'humanité.
Hildebrand :	La Philosophie de l'Etat.
Hobbes :	Le Leviathan — De Cive.
Hoffding (Harold) :	Rousseau et sa philosophie,
Homo (Léon) :	Les institutions politiques romaines — de la cité à l'Etat.
Hotman (François de) :	Franco — Gallia.
Houssay (Henri) :	Athènes, Rome, Paris.
Hundeshagen :	Ueber den Einfluss des Calvinismus — Berne 1842.

J

Janet (P.)	Histoire de la science politique.
Jansson	Franckreichs Reingelüste.
Jellinek	Allgemeine Staatslehre. L'Etat moderne et son droit -Déclaration des droits de l'homme.
	Soupirs de la France esclave —
Jurieu	Lettres Pastorales.

K

- Kant Critique de la raison pure, —
Critique de la raison pratique —
Critique du jugement.
- Kelsen (Hans) Staatslehre Dante's — Aperçu
d'une théorie Générale de l'Etat.
- Knox (J) Le premier son de trompette
contre le monstrueux gouverne-
ment des femmes.
- Krabbe (Hugo) La Science de la Souveraineté de
l'Etat. L'Etat de droit (Recueil
des cours - Académie de droit
International T 13 .)

L

- Laberthonnière Pouvoir Temporel de l'Eglise
La Boulaye L'Etat et ses limites .
- La Pradelle (A. de) Les principes généraux du droit
International .
- Lasson Philosophie de l'Etat .
- Laurent Etude sur l'histoire de l'humanité
- Lawrance - Lowelle L'opinion publique et le gouver-
nement populaire .
- Le Bon (Gustave) Les civilisations anciennes .
Psychologie des Peuples .
- Le Fur (Louis) Etat fédératif et confédération
d'Etats .
Races, Nationalités, Etats .
- Lemaire (A) Les lois fondamentales de la
monarchie française .
- Le Maître (J.) J. J. Rousseau .
- Léon XIII Encyclique du 8^r Novembre 1885
- Liépman La Philosophie de l'Etat.
- Locke Essai sur le gouvernement civil
- Loyseau Traité des Seigneries
- Lureau (Henri) Les doctrines démocratiques
chez les écrivains protestants
français.

Luther Des autorités séculières —
Œuvres.

M

Macaulay Essais historiques et biographi-
ques.
Machiavel Le Prince — Discours sur
Tite — Live.
Mâle (Em.) L'Art Allemand et l'Art Français
Man (Henri de) Au delà du Marxisme.
Méaly Les publicistes de la Reforme .
Meaux (Vicomte de) Les lettres religieuses en France
au XVI^e. s.
Michel (Henri) L'Idée de l'Etat.
Montesquieu L'Esprit des lois — Grandeur
et décadence du peuple romain.
Morat Etude sur le Nil et la Civilisa-
tion égyptienne.
Morin Cours.

N

Niebuhr Histoire Romain (traduit par J.
de Coussange.
Nys Le droit Romain et le droit in-
ternational Les théories po-
litiques et le droit international.

O

Oppenheimer L'Etat.
Organisation syndicale en Italie.

P

Paul Lettres aux Romains.
Platon La politique — La République
Les lois — Criton.
Pollock (Sir Fred) Introduction to the history of
the science of politica
Puffendorf Droit naturel et droit Inter na-
tional.

Q

Quack

Hei Staatsweren in de XIV de
Ceum Historisch Ontuikkeld.

R

Recueil des lois fascistes.

Rehms

Allgemein Staatslehre.

Revue de Metaphysique et de Morale — 1918.

Revue des cours scientifiques.

Revue de la critique religieuse.

Ribo (Théo)

L'hérédité psychologique.

Riezler

Littrarishe Widersucher der
Papste (Revue d'histoire du
droit — 1920)

Roger (A)

L'Eglise et l'Etat à Genève du
vivant de Calvin et Eug. Choisy
La théocratie à Genève au tem-
ps de Calvin.

Rousseau (J. J.)

Contrat social, Discours sur
l'Origine de l'inégalité parmi
les hommes.

S

Saint Evermond

Reflexions sur les divers genies
du peuple romain dans les di-
fferents temps de la République.

Saint Pierre (Bernardin de).

La vie et les ouvrages de J. J.
Rousseau; Origines des idées de
Rousseau.

Schmidt (Dr. Alfred)

Nicolo Machiavelli.

See — Chou

Traduit par G. Pauthier (les
quatre livres classiques qui
contiennent l'enseignement du
célèbre Kong — Fou — Tseu
(Cofecius) et Meng Tseu (Men-
cius).

Sommiers (Vareilles)

Principes fondamentaux du
droit.

Souchon	Les theories économiques de la Grèce Antique.
Spencer (Herbert)	Principes de psychologie. » » biologie. » » sociologie. Premiers principes.
Spruyt	Geschiedenis der Wysbergcrte.
Stahl (F. J.)	La philosophie du droit.
Strabon	Mémoires .
Strobl	L'Epanouissement de la pensée de Luther.
T	
Tacite	des Annales, des histoires, des mœurs des Germains.
Taine	La littérature Anglaise.
Tite — Live	Décades.
Tollaire (A)	Les anglais en Egypte .
Troeltsch	Beudutung des protestantismus in der entstung. des modernen Welt.
Thurnwald	Staat und Wirts chaft im allen Ægypten — Leitschrift fur So- ciale Wissenschaft.
V	
Van der Vlugt	Œuvre de Grotius.
Vigé	La gaule— Franque de François Hotman.
W	
Weiss	Les démocraties et le protes- tantisme,
Westlake	Chapters —Droit Inter national.
Will	La liberté chrétienne.
Willoughby	Les anciennes théologies dans l'Ancien continent.
Wiskman	Die Lehre und Paraxis der Je- suiters.
X	
Xénophon	Les dits mémorables de Socrate.

فهرست الجزء الاول

ص	ص
القانون العام ٣٥	تصدير الرافعى بك ٣
قسط العنصر القانونى ٣٦	كلمة الدكتور هيكل بك ٧
ما هو القانون ؟ ٣٦	كلمة سعادة محمد على علوبه باشا ١٢
القانون الطبيعى والقانون الوضعى ٣٧	المقدمة
المشرع والقانون الداخلى ٣٨	١٧ أسباب الاصدار
المشرع والقانون الدولى ٣٩	١٨ علم الدولة العام
القانون والفلسفة ٣٩	٢٠ » » الخاص
فكرة العدالة وأثرها ٤٠	٢١ » » قديم
طبيعة عمل الدولة ٤٢	٢٢ تسلسل فكرة الدولة
عناصر الدولة ٤٤	٢٣ تحديد نطاق الفكرة
الجمع بين السياسة والقانون ٤٥	٢٣ أثر نظرية القوميات فى فكرة الدولة
التطبيق فى فرنسا ومصر ٤٦	٢٤ أثر الخلق فى فكرة الدولة
موضوع الكتاب ٤٧	٢٥ قيمة هذه الدراسة
الباب الاول	٢٥ موضوع نظرية الدولة
٥٠ فى أصول الدولة	٢٦ كيف ندرس الفكرة علمياً
الفصل الاول	٢٦ آراء العلماء فى طريقة درسها
٥٠ ضرورة البحث فى أصول الدولة	٢٨ دولة القانون
٥١ سبب هذا البحث — مثلان	٢٩ فى البيئات القانونية العالمية
٥١ ١ — فرض الضرائب على الاجانب	٣٠ عنصر السياسة تقليد عتيق
٥٢ أسباب فرض الضريبة فى الجماعة	٣٠ فشل المؤلفين الفرنسيين
٥٢ العائلة	٣١ السياسة
	٣٢ مدى الخطأ القانونى

٥٣	القبيلة	٦٩	الاقامة والضريبة
٥٤	الجماعات الحرة	٦٩	أهمية الموطن والسكن
٥٥	القانون والعادة والعرف	٧٠	الفارق بين الوطني والاجنبي
٥٥	الدولة وقواعد الضرائب	٧٠	أثر الضريبة في الحرية والسيادة
٥٦	الرضاء العام أساس الضريبة	٧١	ب — النظام الفاشي
٥٧	قواعد الانصاف والآداب	٧٢	ظهور الفاشية واعتبارات عامة
٥٨	حصة الفرد في الضريبة	٧٥	ايطاليا النقابية قبل الثورة الفاشية
٥٨	المزايا العامة والخاصة	٧٨	بعد الثورة
٥٩	أهلية دفع الضريبة	٨٢	القيمة الاجتماعية للثورة الفاشية
٦٠	السرف في توزيع التكاليف		وقد طبعت (لاثروة الفاشية) خطأ
٦٠	سبب دفع الضرائب	٨٤	قومية الفكرة النقابية
٦١	أنواع الضريبة في مختلف الدول	٨٦	النقابات الفاشية من نظم القانون العام
٦١	طبيعته المصروفات	٨٩	مبادئ النظام الاجتماعي الفاشي .
٦٢	السياسة وطبيعة الضرائب	٩٠	خلاصة المبادئ .
٦٢	في الدولة الاستبدادية والبوليسية	٩٤	خلاصة البحث
٦٣	» » الحديثة		
٦٣	مواقف الاجانب		الفصل الثاني
٦٤	شروط دفع الضريبة وحدوده		نظرية الطبيعة وفكرة الدولة
٦٥	الايرادات وسبب الضريبة	٩٦	الطبيعة أول وسط
٦٦	فكرة الضريبة	٩٧	الخلق القومي .
٦٦	السند القانوني للضريبة	٩٨	آراء العلماء في التوارث
٦٦	وجوه تبعية الممول للدولة	١٠١	عناصر الخلق البريطاني وأثرها .
٦٧	درجات التبعية	١٠١	غرائز الجنس البريطاني
٦٨	حدود التبعية والضريبة	١٠٧	الوسط — التوارث وقانون الرقي

١٤٠	شخصية السلطة وهوبز	١٠٩	تحكم قانون الرقي في الوراثة
١٤١	رأى باروخ سبينوزا .	١١٠	التوارث وقانون السقوط
١٤٣	ضمانة دفع الظلم	١١٤	مهمة الطبيعة في تكوين الدولة
١٤٧	رأى بوفندورف وتوماسيوس		المصرية
١٤٧	» بوسويه	١١٧	أثر الخلق في الأمريكتين
١٤٨	رأى چون لوك وفضله		الفصل الثالث
١٥٠	في القرن السابع عشر - أثناء الثورة	١٢٢	نظرية العائلة وأصل الدولة
١٥١	رأى جان چاك روسو وميثاق الاجتماع	١٢٢	نظرية روسميني
١٥٢	بناء روسو - كلة اجمالية	١٢٣	نظرية جيورتي - قدم النظرية
١٥٣	تناقض نظرية روسو.	١٢٣	المؤلفون والنظرية
١٦١	الثورة الفرنسية وسيادة عقيدة روسو	١٢٤	بودان
١٦١	نقد كتاب العقد الاجتماعي	١٢٥	فيلمر وتاباريلي ولييراتوري
١٦١	المؤلفون الفرنسيون وكتاب روسو	١٢٥	روسو ونقد الفكرة
١٦١	رأى بيدان		الفصل الرابع
١٦٢	» چول لمر	١٢٧	نظرية الاصل الاصطلاحي
١٦٣	روسو يقدر نفسه	١٢٧	العقد الاجتماعي والعقد السياسي .
١٦٦	نظرية العقد الاجتماعي قبل روسو	١٢٨	من وضع العقد الاجتماعي ؟
	وبعد	١٢٩	بودان
١٦٧	نفي العقد الاجتماعي	١٣١	ضمان القانون الطبيعي وحق المقاومة
١٧٠	تقدير روسو بعض التقدير	١٣٢	دعاة مقاومة الظلم .
	الفصل الخامس	١٣٣	قيود السلطة الملكية .
١٧٣	نظرية الأصل الاكراهي للدولة	١٣٤	رأى التوزيوس
١٧٣	رأى أوبنهايمر	١٣٥	رأى هوبز
١٧٥	بين العقد الاجتماعي وفكرة الاكراه	١٣٧	رأى هوجو جروسيوس

ص	ص
١٩٨ سيادة الشعب	١٧٧ رأى بيدان
١٩٩ فكرة الدولة في مصر	١٧٨ اخلاصة
١٩٩ نقص المعلومات	الفصل السادس
١٩٩ مهمة الطبيعة في تكوين الدولة	١٧٩ التكوين الاختياري الضروري للدولة
٢٠١ طبيعة السلطان	١٧٩ شروط هذا التكوين
٢٠٢ تحديد سلطان فرعون	١٧٩ الناحية الفلسفية
٢٠٣ الاقطاع المصري	١٨١ في وسائل تكوين السلطة
٢٠٤ فكرة الدولة عند اليهود	١٨٤ وجهة النظر التاريخية
٢٠٤ العهد الاول	١٨٤ نظرية ده هالير
٢٠٥ العهد الثاني	١٨٦ نقد النظرية
٢٠٥ قيد ثالث - بين الهنود واليهود	١٨٨ عمل العناصر كلها .
٢٠٦ فكرة الدولة في اليونان القديمة	الباب الثاني
٢٠٦ الناحية الفلسفية	١٩٣ التطور التاريخي لفكرة الدولة
٢٠٧ اليونان والحكم التيوقراطي .	١٩٣ أساس السلطة
٢٠٧ المقياس الذهني	١٩٥ تكوين فكرة الدولة داخلياً
٢٠٨ المقياس الحسي ونظرية الدولة	الفصل الاول
٢١٠ فكرة الدولة والقانون الطبيعي	١٩٥ فكرة الدولة في الهند
٢١١ بين الفكرة الشرقية والفكرة	١٩٥ المبدأ البرهمي
اليونانية	١٩٦ البوذية
٢١١ فكرتنا الدولة	١٩٧ فكرة الدولة في فارس
٢١٢ التعارض بين الفكرتين	١٩٧ فكرة الدولة في الصين
٢١٢ مدرسة أبيقور	١٩٧ تعاليم الفلاسفة
٢١٤ زينون ومقارنة بين المذهبين	١٩٨ بين السياسة والخلق
٢١٧ فضل المدينة اليونانية	١٩٨ أساس السيادة العليا

ص	ص
٢٣٥ توحيد الاديان والأوطان	٢١٧ ضعف الفلسفة اليونانية ونقصها
٢٣٦ امتداد سلطان الدولة	٢١٩ الناحية التاريخية والاجتماعية . الخ
٢٣٧ فارق آخر ، — الاخلاق والقانون	٢١٩ لاديموقراطية في اليونان القديمة
٢٤١ اثار المؤهلات القانونية الرومانية	٢٢١ لم يكن في اليونان القديمة دولة
٢٤١ في النظام الرومانى	٢٢١ الفكرة الدينية .
٢٤٥ العهد الملكى وعهد الجمهورية	٢٢٢ الدين رابطة اجتماعية هامة
٢٤٦ عهد الأمبراطورية	٢٢٣ الدين الخرافى وسيلة تفرقة
٢٥٠ أضرار فكرة الدولة الرومانية	٢٢٤ في سبيل الوحدة الدينية
٢٥٠ الأمبراطورية الرومانية العالمية	٢٢٤ تعقيد فكرة الدولة
٢٥٢ معاهدات روما .	٢٢٥ اختصاصات المدينة اليونانية .
٢٥٣ أنواع المحالفات	٢٢٦ السفستائيون ورفع النير .
٢٥٤ صيغ المعاهدات وتفسيرها	٢٢٦ الكلبيون
٢٥٥ النهب والسلب من أركان الدولة	٢٢٦ مذهب السفستائيين
الباب الثالث	٢٢٦ أولياء سقراط والخيال
ذكر خطأ الباب الثانى فى بعض النسخ	٢٢٧ الجنوح الى تقدير الواقع
الفصل الاول	٢٢٨ قبل أفلاطون وأرسطو
٢٥٨ فكرة الدولة فى القرون الوسطى	٢٢٨ فكرة أفلاطون السياسية
٢٥٨ الناحية الفلسفية	٢٢٩ « ارسطو »
٢٥٨ أول اثر للمسيحية	٢٣٠ بين دولة أرسطو والدولة الحديثة
٢٦٠ الخطيئة أصل الدولة	٢٣١ آراء عامة
٢٦٣ النضال بين السلطين	٢٣٢ فكرة الدولة عند الرومان
٢٦٣ نظرية السيفين .	٢٣٣ التفوق فى القانون
	٢٣٣ وجه الشبه بين روما وآتيننا
	٢٣٥ الفارق بين الدولتين

٢٨٦	س	٢٦٤	س
٢٨٧	تعريف العدالة	٢٦٤	هبة قسطنطين المزعومة
٢٨٧	قيود السلطة التشريعية	٢٦٥	سيادة الشعب
٢٨٧	قيد أدبي	٢٦٥	رأى توما دا كان
٢٨٧	أهم نظريات القرون الوسطى	٢٦٦	السياسة العملية للبابوات
٢٨٨	عناصر علم الدولة	٢٦٧	حركة الانفصال والشاعر دانتي
٢٨٨	مميزات فكرة الدولة	٢٦٨	أراء مارسيليوس واستقلال الدولة
٢٨٩	شرح النظرية	٢٦٩	سيادة الشعب وحق الثورة
٢٩٠	التنازع بين السلطتين	٢٧٠	نظام الاقطاع والكنائس
٢٩٠	حزب الكنيسة - الحزب المدني	٢٧٣	الناحية الاجتماعية والسياسية
٢٩١	الحزب المختلط	٢٧٣	عنصر المسيحية وفصل السلطتين
٢٩٢	موقف البابوات	٢٧٣	نتائج الفصل بين السلطتين
٢٩٣	أثر السلطان البابوي	٢٧٥	حول الجمع بين السلطتين
٢٩٤	اعتدال البابا	٢٧٦	عمل الساسة
٢٩٤	السلطة الزمنية	٢٧٧	عمل الكنيسة
٢٩٥	دانتي الغيرى وأعماله	٢٧٩	حماية الفرد والمسيحية
٢٩٦	تدهور فكرة السلطة العالمية للدولة	٢٧٩	عنصر الجرمانية
٢٩٦	تطور الفكرة	٢٧٩	آثاره اجمالا
٢٩٨	القانون الطبيعي	٢٨١	دخول علم الاخلاق في القانون
٢٩٩	موقف الفقهاء ونتيجته	٢٨٢	الفرد وحقوقه وتأسيس فكرة الدولة
٢٩٩	حماية الحقوق الغريزية	٢٨٣	عهد الفارات الهمجية
٣٠٠	وقف السرف في السلطة ونتائجه	٢٨٣	عمل القساوسة - وضع القانون العام
٣٠١	القوانين الاساسية	٢٨٤	الملك تحت القانون الأدبي
٣٠٢	الفكرة الاقطاعية	٢٨٤	وظيفة الملك
٣٠٣	ظاهرة خطرة	٢٨٥	العدالة

٣٠٤ جروسيوس ونظرية القرون الوسطى	٣٢٦ استبداد الدولة ومركزية سلطتها
٣٠٤ مبدأ الملكية الارضية والسيادة	آراء جان بودان
٣٠٦ نتائج ملكية السيادة	٣٢٩ الاصطلاحات العلمية
٣٠٧ نتيجة أخرى	٣٢٩ طريقة بودان العلمية
٣٠٨ حل المشكل داخلها ونظرية الودعية	٣٣٠ تحويل القوانين العامة الى خاصة
٣٠٩ في فرنسا	٣٣٠ انتصار بودان للأخلاق
٣١٢ صعوبة تحديد فكرة الدولة	٣٣٠ الوطنيون قوامون على أولياء الأمور
الفصل الثاني	المصلحة العامة فوق إرادتي
٣١٤ فكرة الدولة في عهد الاحياء	٣٣١ ولي الأمر والشعب
٣١٤ ا - النقطة الفلسفية	٣٣٢ تحديد السيادة
٣١٥ ما كياؤل ووسائله	٣٣٢ التفرقة بين الدولة ورئيسها
٣١٦ العلة النفسية للوسائل الما كياؤلية	الفصل الثالث
٣١٧ البحث والتنقيب	عهد الاصلاح ونتائجه
٣١٨ طبيعة عمل ما كياؤل	٣٣٣ العقيدة المسيحية مصدر الاصلاح
٣١٩ علة سياسة ما كياؤل	٣٣٤ أساس الاصلاح
٣٢١ ب - النقطة الاجتماعية الخ	٣٣٤ ا - قوة الايمان
الظاهرة السياسية الاولى	٣٣٥ ب - سلطان الكتاب المقدس
٣٢٢ ضياع الاخلاق	٣٣٦ الاثر السياسي للاصلاح الديني
الظاهرة السياسية الثانية	٣٣٧ تولد الحريات
٣٢٣ الاتحاد ومدنية العصور القديمة	٣٣٨ الدفاع عن القوميات
مذهب العلمانية	٣٣٨ قبل عهد الاصلاح
٣٢٤ السعادة المادية أساس الدولة	٣٤١ الاصلاح والقانون الطبيعي
٣٢٥ ما كياؤل أيضاً	٣٤١ عمل لوتر
الظاهرة السياسية الثالثة	٣٤٣ غرض لوتر

٣٥٦	ص كالشان وروسو — حق المقاومة	٣٤٤	ص لوتر وحق المقاومة
٣٥٩	كتاب تيودور ده بيز	٣٤٤	لوتر والدفاع عن الاستقلال
٣٦٠	نظريات ده بيز	٣٤٥	فكرة لوتر من القانون الطبيعي
٣٦٠	كتاب فرنسوا هوتمان	٣٤٥	القانون الطبيعي وميلانكستن
٣٦٢	كتاب دوپليسى مورنيه	٣٤٦	عناصر القانون الطبيعي
٣٦٣	چوريو	٣٤٦	القانون الطبيعي وزونجلى
	بين رأى چوريو ورأى	٣٤٧	أثر نظريات المصلحين السابقين
٣٦٤	بوسويه	٣٤٨	عهد كالشان وحقوق الانسان
٣٦٥	المؤلفون الجزويت	٣٤٩	القانون الطبيعي وكالشان
٣٦٦	أساس العالم العصرى	٣٤٩	النظام الطبيعي وقانونه
	الاصلاح الدينى والأمم المختلفة	٣٤٩	مصدر القانون الطبيعي
٣٦٧	فى جرمانيا	٣٥٠	ضرورة نظام العدالة
	فى انجلترا	٣٥٠	كالشان وفكرة الدولة
٣٦٨	كريستوف جودمان	٣٥١	رأى كالشان فى السلطتين
٣٧٠	چون كنوكس	٣٥٢	النظام الجمهورى وكالشان
٣٧٣	فى هولندا	٣٥٣	عقد السيادة أو ميثاق الحكم
٣٧٥	اعلان استقلال هولندا	٣٥٣	رضاء الشعب
٣٧٥	فى فرنسا	٣٥٤	أين توجد فكرة الميثاق
٣٧٩	المراجع	٣٥٥	الأثر السياسى لنظرية التعاقد

